La doctrina del acto en Aristóteles

RICARDO YEPES STORK

EUNSA

LA DOCTRINA DEL ACTO EN ARISTOTELES

Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. Barañáin-Pamplona (España)

ISBN: 84-313-1231-9

Depósito legal: NA 660-1993

Imprime: LINE GRAFIC, S. A. Hnos. Noáin, s/n. Ansoáin (Navarra)

Printed in Spain — Impreso en España

RICARDO YEPES STORK

LA DOCTRINA DEL ACTO EN ARISTOTELES

Prólogo de Leonardo Polo

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S. A.
PAMPLONA

A mis padres,
que siempre me animaron
a culminar este trabajo

INDICE

PARTE SEGUNDA
LA *ENERGEIA* Y LA *ENTELECHEIA* EN EL *CORPUS ARISTOTELICUM*. ESTUDIO SISTEMATICO

Parte tercera
CONCLUSIONES Y APENDICES

TABLA DE ABREVIATURAS UTILIZADAS PARA EL *CORPUS ARISTOTELICUM*

Protréptico	*Protr.*
Categoriae	*Cat.*
De Interpretatione	*De Int.*
Analytica Priora	*Analyt. Pr.*
Analytica Posteriora	*Analyt. Post.*
De Sophisticis Elencis	*De Soph. Elen.*
Topica	*Top.*
Metaphysica	*Metaph.*
Physica	*Phys.*
De Caelo	*De Cael.*
De Generatione et Corruptione	*De Gener. et Cor.*
Meteorológica	*Meteor.*
Historia Animalium	*Hist. Anim.*
De Partibus Animalium	*De Part. Anim.*
De Generatione Animalium	*De Gener. Anim.*
De Motu Animalium	*De Mot. Anim.*
De Animalium Incessu	*De Anim. Inc.*
De Anima	*De Anim.*
Parva Naturalia	*Parv. Nat.*
Ethica Nicomaquea	*E. N.*
Ethica Eudemia	*E. E.*
De Virtutibus et Vitiis	*De Virt.*
Politica	*Pol.*
Oeconomica Vulgata	*Oecon.*
De Arte Rethorica	*Reth.*
De Arte Poetica	*Poet.*

PROLOGO

La filosofía es una aportación peculiar al desarrollo o maduración del hombre, cifrada en cierta manera de entender la estabilidad o firmeza de lo real. Es el intento de asentar la vida humana en algo suficientemente afianzado, con lo cual por su parte, el mismo vivir se corresponde según otra estabilidad que le es propia. Lo estable real es lo que Parménides llama *ser* o *ente*, y su correspondencia humana, el *noein*.

La palabra *ente* se emplea de ordinario en filosofía. Su formulación original —el descubrimiento griego— significa que lo real no se agota en eventos fugaces o fugitivos. Los hay de este tipo en el universo; pero el fondo del mundo, la última instancia de la realidad, su consideración definitiva, es justamente *la entidad*. Valdría decir que el ente es reduplicativamente real, o lo más real de lo real, o la consideración de lo real en cuanto tal. Pero bien entendido: entonces lo real es estable y, por eso mismo, es punto de apoyo para la vida del hombre. Esta es, por lo demás, la contribución primera de la filosofía griega al reconocimiento de la dignidad humana.

La filosofía exime al hombre del imperio del tiempo, de la sujeción a los eventos y a lo fugaz. Un imperio que tiene lugar, desde luego, en muchas dimensiones de su vida. Mas el hombre no se conforma con lo fugitivo; le resulta insatisfactorio que las cosas no permanezcan. No es sólo que fluyan, sino que en ocasiones son favorables y en otras desfavorables; a veces salen bien y a veces mal... Ese carácter

inestable de la realidad en su correspondencia con el hombre es la raíz de la precariedad de su vida. Por eso los griegos llamaban al hombre "el efímero". Lo es por hallarse sometido a múltiples avatares y, además, porque su comienzo y su final quedan separados por un tiempo fluyente; por eso nace y muere.

Pues bien, la filosofía viene a decir que no todo es así. No excluye que en el hombre haya mucho de precario, sometido al tiempo. Pero recaba también para él lo superior a ese imperio, lo estrictamente extratemporal. En definitiva, repito, la filosofía descubre que la realidad es firme, y que la estabilidad de la realidad no se cierra al hombre: puede corresponderse con ella desde lo más alto de su vivir. Y así, en lugar de sucumbir bajo el imperio del sucederse temporal, y de quedar sujeto al tiempo, como prisionero o víctima de él, el hombre encuentra y acepta la vigencia de otro imperio: el de lo permanente.

Lo que en la realidad no es estable es lo fenoménico, y en el hombre lo sensible. Pero también lo transformable, aquello con lo cual se corresponde la técnica —tomada en un primer sentido—. Todo es efectivamente inestable. La filosofía se encuadra en el intento de liberar al hombre del mero pasar, para conducirlo al gran imperio de lo inconmovible. Establece que existe *lo ente* —en la formulación griega *ente* significa lo intemporal— y, a la vez, que existe en el hombre correspondencia y acuerdo con esa permanencia.

El ente es lo actual y lo permanente. Y en el hombre la correspondencia con ello es también actual: una actividad detenida, capaz de mantenerse a sí misma, que, de esa manera, puede ajustarse con lo actual. Los griegos la llamaron *noús*. A ello apunta la definición aristotélica del hombre como ser que posee razón, colocándose de esa manera dentro del gran hallazgo griego que es la filosofía.

Se concluye entonces que no todo muere en el hombre: el acontecimiento temporal llamado "muerte" no le afecta de modo absoluto. Es la idea de inmortalidad, no ignorada por culturas anteriores. Para la filosofía, la inmortalidad pertenece al hombre mismo. Es la formulación griega del alma: la designación de lo inmortal. Porque al hombre com-

pete un alma que radicalmente es *noús*. Y como los griegos pensaban lo eterno como lo divino (*tó theîon*), si el hombre tiene *noús* inmortal, eso puede llamarse divino. Es lo que en él se parece a la divinidad (la idea de un Dios personal no es perfilada por los griegos).

Ahora bien, la convicción de que en el hombre hay algo intemporal e inmortal no excluye la sujeción a necesidades que ha de subvenir, lo cual es temporal. ¿Qué relación media entre lo intemporal y lo temporal? ¿De qué manera puede el hombre implantar el imperio de lo eterno en su vida, en lo que en ella hay de efímero y sujeto a la caducidad o, en definitiva, a la muerte? Ese es precisamente el asunto de la razón práctica; un asunto asimismo filosófico. Es el modo de comunicar el imperio de lo permanente a la contingencia de la vida humana; una cierta organización de esta dimensión vital. Las actividades que el hombre ejerce no deben ser cualesquiera o como se quiera: han de estar normadas, lo cual quiere decir que en ellas vige lo permanente. Así se averigüa su auténtico valor.

La idea de normatividad en la vida humana, como imperio de lo permanente extendido a la dimensión práctica, abre la consideración filosófica griega de la ética. Desde el punto de vista de esa extensión comparece el asunto de la ley eterna o de la ley natural. Se ha de reconocer entonces una legalidad emanada en último término de lo divino, y, en el hombre, del *noús* inmortal. Ambas nociones se vinculan íntimamente. Por eso, las primeras formulaciones de la ética filosófica son —como suele indicarse— intelectualistas; con todo, no constituyen la única manera de enfocar los asuntos morales.

Sea de esto lo que fuere, lo actual aparece de la manera dicha: es la filosofía misma en su intento de convencer al hombre de la fiabilidad de lo real, de que la realidad es, por así decirlo, suficientemente sólida para sostener y aguantar la vida humana, ya que, además, la actualidad también se halla en ese vivir. Es una posición optimista, que en sabidurías anteriores no se había logrado.

Y, como digo, esa es una fuente capital del denominado humanismo, pues comporta la averigüación, claramente for-

mulada, de una dimensión humana extraordinariamente digna y noble: el pensar.

Aparece entonces otro gran asunto, que es la verdad. No se puede decir que lo inestable, lo no permanente, sea verdadero. Lo que puede ser de una manera o de otra, no es determinadamente de ninguna. Sobre eso no cabe verdad. En cambio, lo estable es de la manera que es; permanece en sí mismo y, por tanto, se halla de acuerdo consigo. Ser lo que es de una manera inconmovible es el asiento de la verdad.

Alétheia significa la índole de lo que no admite ser olvidado. ¿Por qué el olvido se puede vencer? Porque es temporal, y la verdad no. Rescatar del olvido —colocar en la verdad— es mantener en presente; empresa viable a condición de que la realidad esté presente y sea actual. No dejar caer en el olvido pertenece también entonces a las obligaciones morales del hombre. Se abre paso con esto a la noción de respeto: a la verdad del hombre y a la del resto de la realidad.

¿Por qué se introduce el olvido en el hombre? Por una fractura en el curso de la vida. Sólo si es quebradiza y sometida al imperio del tiempo, puede la vida humana dejar al margen la verdad. Así pues, no es injusto olvidarse de lo efímero, pero sí de lo actual. En este caso, el hombre retrocedería a la situación precaria donde impera el paso del tiempo sobre su vida, y decaería de su dignidad.

Ahora bien, lo actual de la realidad y la correspondencia humana con ella —el *noús*— podrían entenderse estáticamente o, por así decir, en términos tan sólo situacionales. La realidad está en situación de actualidad: es estable; pero precisamente por limitarse a excluir el movimiento, por ser estable como un simple bloque inerte, estático. A su vez, la mente humana, el *noús*, podría ser también de esa manera: una posibilidad de corresponderse, sí, pero en términos más bien pasivos, como si se tratara de un mero espectador. La correspondencia no sería entonces más que una comparación de dos situaciones.

Pero este enfoque resulta insuficiente. La manera de subsanar tal insuficiencia estriba en pasar de lo actual al

acto. Es la solución de Aristóteles. Con todo, ésta es todavía una solución no enteramente satisfactoria, lo que obliga al Estagirita a no entender el acto de una manera única, y a distinguir por tanto dos sentidos de él: la *energeia* y la *entelecheia*. Es el tema central de este libro de Ricardo Yepes.

Tratemos de hacernos cargo de esta honda dificultad. La cuestión empieza a ser notada por Platón, justo en una de sus obras más importantes por ser la primera gran autocrítica: el diálogo *Teetetos*. Para corresponderse con lo actual no basta un planteamiento puramente situacional. ¿Por qué? Porque también el hombre dormido tiene *noús*; y, sin embargo, no por eso se corresponde con la realidad actual externa a él, sino que más bien se ausenta de ella. En suma, no se puede decir que el hombre dormido ejerza el *noús*.

Al hablar del hombre desde un punto de vista estático o puramente constitucional, se puede decir que 'tiene *noús*', o que este es uno de los constitutivos suyos. Pero Platón reconoce que eso no basta. Es menester que el *noús* no sea una mera situación constitucional, sino que forme parte del vivir, de la vida humana misma: el *noús* ha de estar despierto.

Pues bien, ese es el precedente más claro —y quizá el único— de la distinción aristotélica entre potencia y acto. Si el *noús* es *en sí* y la realidad de la verdad también, no se pueden comunicar. Aún así, Platón carece de recursos para resolver una cuestión que plantea con agudeza. Por autocrítico que sea, es prisionero del famoso problema de la ciencia *en sí*, que surge en el seno de su doctrina de las ideas.

Para él, el ente es idea, y la idea es *en sí*. Pero también el *noús*, el alma, es una idea, incluso despierto: es tan *en sí* como todo lo verdaderamente real. Su estar dormido le sobrevendrá por influencia del cuerpo, como un acontecer degradante; pero el *noús* despierto es *en sí*. La cuestión es entonces cómo tiene que ver el *noús en sí* con la ciencia *en sí*. La solución platónica no es intrínseca a los términos del problema, y por eso corre a cargo de un intermediario superior que aúna los dos *en sí*. Es, en definitiva, una relación o comunicación entre ideas; la mediación compete al bien o a la unidad, que son metaideales.

Por su parte, como dije, Aristóteles aborda este asunto con la noción de *energeia*, que se suele traducir por *acto*.

Empieza a considerarlo desde sus primeras obras, y el planteamiento permanece constante hasta el final. Desde este punto de vista, Aristóteles —como también destaca Ricardo Yepes— no es un pensador en cuyas obras sea demasiado importante la cronología. Esta averigüación, que seguramente es la más genuina y sobre la que gira todo su filosofar, es lograda por él desde el comienzo de su investigación.

Pues bien, ¿qué es acto? Acto quiere decir actualidad del *noús* que posee lo actual: lo actual *está* en el acto, en la *energeia*, precisamente porque lo posee. Y en tanto que lo actual no está en el acto, se halla sólo en potencia: en situación de *dynamis*. Lo en sí pasa entonces a ser potencia. Se sostiene ahora, en suma, que sin acto no puede haber comunicación del *noús* con el ente. Faltando el acto, el *noús* está dormido.

La potencia es otra espléndida noción del Estagirita. Fue el primero en tratarla, porque Platón no formula de esa manera la cuestión. Aristóteles sienta la posesión de la verdad por el acto como *energeia*, superior a la situación en que el *noús* es sólo una pertenencia natural, situación, que para él es potencial. Así aparece la noción de facultad. La interpretación del alma y de la vida —lo que se suele llamar psicología filosófica— aloja ese gran descubrimiento: la clave del *De Anima* radica en la distinción entre la potencia y el acto.

Ya Parménides habla del ente y del *noús*. Pero dice que son "lo mismo". Esta formulación no sale de lo situacional. Con lo cual no se considera todavía la aporía advertida por Platón. No pueden ser lo mismo; tienen que comunicarse. Y la comunicación, para Aristóteles, es la noción de acto. Aún más, si no se comunican según el acto, no hay lo actual; sólo el acto es la actualidad.

El acto *energético* sólo tiene lugar si lo actual está siendo poseído, de tal manera que ya no es *en sí*, sino *en* el acto mismo. Este es el sentido primitivo y primario del acto en Aristóteles. Es una noción eminentemente vital. El otro sentido del acto es posterior, y se refiere al afianzamiento de lo real fuera del conocimiento, es decir, a la sustancia (en resumidas cuentas, a la forma). No obstante, el sustancialis-

mo aristotélico presenta una oscilación: la sustancia suprema no puede ser enfocada con rigor desde la *entelecheia, por ser nóesis pura*. A mi modo de ver es una oscilación inevitable.

Como he dicho, la distinción entre el hombre dormido y el despierto es el primer enclave de la distinción entre potencia y acto. ¿Se puede decir que el hombre dormido tiene *noús*? Sí. Pero no se puede decir que ejerza el *noús*. Ejercerlo, eso es acto.

Así pues, el problema se condensa en si de alguna manera lo constitucional puede entenderse también como acto o en acto. De entrada, la actualidad ha emigrado desde lo *en sí* al acto; pero el acto es precisamente una operación vital, y así no es radicalmente constitucional. El acto sólo es en cuanto que se ejerce, en cuanto que está *en obra* (lo cual comporta en el hombre cierta intermitencia, ausente en la sustancia superior, que es pensamiento eterno).

Ahora bien, en cuanto se acepta que lo radical constitucional es también acto, se consagra el estatuto del acto fuera del *noús*: es la noción de sustancia como *entelecheia*. La *entelecheia* es la contrapartida, digámoslo así, del primario descubrimiento del acto. Porque, insisto, Aristóteles descubre el acto como acto operativo, vital: *energeia*. Pero si bien con la *energeia* como acto mental el problema de la ciencia *en sí* y del *noús* dormido queda resuelto, la actualidad óntica de Parménides ha quedado comprometida.

Seguramente esta cuestión no le resultó fácil a Aristóteles, y es posterior al primer hallazgo del acto como *energeia*. En rigor, es una vuelta atrás o una detención del despliegue de aquel descubrimiento, que se solapa ahora con la *entelecheia*. Con todo, el Estagirita no puede menos que recoger la herencia filosófica griega. La filosofía había empezado diciendo que la realidad es estable, esto es, formulando la noción de ente. Después de Platón, esa noción se transforma en la de *en sí*, que plantea el aludido problema de comunicación, cuya solución intrínseca sólo se alcanza con la noción de acto como operación inmanente. El tema de la sustancia, de la *ousía*, es la solución positiva del problema de si lo separado de la operación inmanente es también

actual. Por lo dificultoso del asunto, los lugares del *Corpus* en donde aparece traslucen algunas vacilaciones. Sin embargo, esos pasajes juegan un papel decisivo en la interpretación y recepción posterior de la filosofía aristotélica, ante todo el libro VII de la *Metafísica*. La tendencia —por decirlo así— a *resucitar* a Parménides, admitiendo o extendiendo la actualidad al ente, da lugar a dos órdenes de realidad que se entrecruzan, y dificulta gravemente la coherencia de la doctrina aristotélica. Por ejemplo, si el acto enteléquico es primordial, la *energeia* pasa a ser un accidente. Pero como, en definitiva, no lo es, el intelecto como acto se separa del alma, o incide en ella desde fuera.

En suma, Aristóteles intenta salvar la actualidad de lo real, y para eso extiende la noción de acto a lo constitucional. Pero entonces cae en la cuenta de que no puede ser ni llamarse acto de la misma manera que la *energeia*. Propiamente, la *entelecheia* es un volver a Parménides. En este punto Aristóteles no quiere cometer parricidio. El ente es en acto. Su primera noción de acto rectifica al gran Eléata: es la teoría, el acto supremo de la vida. Pero es acto vital, acto ejercido, no constitucional. Ahora bien, si también hay acto constitucional, el parricidio se consuma. Pero la *ousía* no puede ser en acto como lo es el *theorein*; ha de serlo de otra manera, y es indispensable emplear otra palabra.

Indudablemente, Aristóteles es muy consciente de que su compromiso con Parménides no es completo. Esta lucidez se concentra en la conocida expresión *tò òn légetai pollakhós*, que viene a ser el balance de su itinerario ontológico. Con todo, el ente en cuanto verdadero, que claramente alude al acto como *energeia*, no es entonces el *òn kyrión*.

La investigación de Ricardo Yepes versa en especial sobre estos temas decisivos, y me parece historiográficamente concluyente, pues considera todos los lugares del *Corpus* donde aparecen la *energeia* y la *entelecheia* (la primera aproximadamente tres veces más que la segunda). Aristóteles no las confunde de ordinario; sólo en unos pocos pasajes juegan como sinónimos.

Además del tratamiento directo de los textos aristotélicos, este libro incluye un examen muy atento de los princi-

pales comentaristas y estudiosos modernos que desde TRENDELENBURG se ocupan de estas posiciones centrales del Estagirita, a los que valora críticamente con acierto, despejando así el campo para una propia, muy correcta y completa propuesta interpretativa del genuino sentido aristotélico de estas cuestiones.

Prologar este libro ha sido para mí muy satisfactorio, pues constituye una espléndida aportación en orden a la fijación del *status quaestionis*. El autor tiene la amabilidad de incluir mis propias opiniones al final de su estudio. Ello me autoriza a terminar estas páginas con una breve exposición de mis discrepancias con el gran filósofo griego.

La discrepancia arranca precisamente de mi convicción de que el acto como *energeia* es una aportación inconmovible, un acierto pleno. Aristóteles ha descubierto la posesión actual del objeto, posesión que, al no ser constituyente, pone de manifiesto la originalísima realidad del acto intelectual, que lo distingue netamente de cualquier proceso eficiente, físico o técnico. Ahora bien, precisamente por esto, la operación cognoscitiva es, a mi modo de ver, el auténtico sentido de la actualidad, y lo monopoliza. Asimismo, lo poseído por ella, el objeto pensado, es lo actual. No es correcto, por consiguiente, extender estas nociones a la realidad extramental, no sólo en su nivel físico, sino incluso en el metafísico. Entenderlo así no pasa de ser una extrapolación, que cierra prematuramente la investigación acerca de estos campos de la realidad, pues comporta el fijismo de la forma física —si es actual, es fija—, que ha gravitado de continuo en la tradición aristotélica, y ha conducido a la ruptura de la filosofía moderna con la tradicional. La reacción contra el fijismo se cifra en una exaltación de la dimensión dinámica de la realidad, hasta el punto de considerar a la potencia como prioridad en todos los sentidos, y a la forma como un resultado. Se trata de una desformalización o indeterminación de lo primero, es decir, de una auténtica *petitio principii*, pues lo determinado no puede ser consecuencia de lo indeterminado. Frente a esta equivocación, insistir en el fijismo formal conduce a una polémica sin acuerdo posible.

La aprioridad del acto es, a mi juicio, una tesis correcta. Pero la baza que conviene jugar para mantenerla no es el fijismo formal. En vez de ello, lo procedente es insistir en la averigüación acerca del acto, de modo tal que se asegure su aprioridad incluso frente a la infinitización moderna de la potencia. De la forma fija no se sigue desde luego más que una potencia finita; la moderna infinitización no es descartable, sino que tan sólo lo es su carácter primordial. Por consiguiente, para evitar el *impasse* de la aludida polémica, es preciso encontrar un sentido del acto superior a la *entelecheia*. Desde ese acto, las formas reales sólo pueden entenderse como causas. Y como las causas no son autosuficientes, sino *ad invicem*, el orden causal predicamental entero es potencia realmente distinta de ese acto superior. Se enlaza así con la distinción *essentia-esse*, en donde considero que alcanza su punto más alto la metafísica tradiconal de inspiración aristotélica.

Ahora bien, lo que se acaba de decir invita a formular la siguiente pregunta: ¿es la *energeia* el acto intelectual por antonomasia? La respuesta ha de ser negativa. El ascenso por los actos intelectuales requiere la reconsideración de los hábitos de la inteligencia y del intelecto agente. Si la *energeia* se conmesura con lo actual, no es bastante para el cabal conocimiento del acto de ser, cuya advertencia compete a un hábito. Con ello se pone de manifiesto que el conocimiento operativo es limitado, y se vislumbra la oportunidad de proponer lo que suelo llamar *abandono del límite mental* como método para la temática metafísica y para la investigación del ser espiritual personal.

Leonardo Polo

INTRODUCCION

Este libro es una investigación sobre las nociones de *energeia y entelecheia* en Aristóteles. Desde hace bastantes siglos ambos términos han sido traducidos por 'acto' o 'actualidad' y han jugado un destacado papel en la filosofía occidental, especialmente dentro de la tradición aristotélica que desarrolló la interpretación del ser como acto, a partir de la distinción real de esencia y *esse*.

Con el racionalismo y el giro impuesto por la filosofía moderna *la noción de acto pasó a un segundo plano, en especial en el ámbito en el que es más importante: el conocimiento*. La interpretación del pensamiento como actividad inmanente, en la cual la acción y su resultado son simultáneos, es un hallazgo que no se mantuvo a partir de Descartes. Kant y Hegel en especial no tuvieron en cuenta este modo de explicar el pensar.

La correcta interpretación del acto y de sus sentidos permite recuperar la interpretación aristotélica del conocimiento y de la realidad y completar las aportaciones metódicas y gnoseológicas del racionalismo, el idealismo y, en general, de la filosofía moderna, hasta nuestros días. *Una defectuosa teoría del conocer humano y, en consecuencia, la posible descalificación del conocimiento metafísico de la realidad pueden ser replantedas si se recuperan todos los sentidos que la actividad tuvo en Aristóteles*. La actualidad de este autor, valga la redundancia, tan incontestable en otros ámbitos, resulta especialmente patente en la interpretación del conocimiento. Esto no es una afirmación hoy frecuente en

la filosofía, porque la teoría del conocimiento sufre un cierto abandono.

El trabajo aquí presentado no es una interpretación global o parcial del Estagirita. Es sólo una averigüación de lo que él entendió por *energeia* y *entelecheia*. Esta averigüación aquí presentada es peculiar y distinta a la mayoría de los trabajos sobre Aristóteles. En esa peculiaridad reside también su justificación e interés. Son tres los ejes metódicos que la diferencian:

1) El primero es el modo de dar cuenta de la crítica aristotélica. Suele suceder a quien se acerca al Estagirita que la gran masa de estudios que sobre él se han publicado le confunden. El modo habitual de enfrentarse a ese enorme volumen de letra impresa suele ser elegir unos cuantos autores e ignorar a los demás. Esto genera una situación de mutuo desconocimiento entre los críticos: se repiten los errores, se da origen a intepretaciones parciales que hacen fortuna porque no se conocen sus refutaciones, etc. Nadie suele escuchar todo lo que los autores han dicho sobre un punto concreto. Las causas son obvias: resulta materialmente imposible tener en cuenta *todo* lo que la crítica ha dicho; además, es preferible la lectura directa de las obras. Por tanto el modo de dar cuenta de la crítica aristotélica constituye un auténtico problema, en especial cuando se trata de elucidar nociones y estudiar los textos.

Aquí hemos optado por reunir la mayoría de las opiniones que se han dado sobre la *energeia* y la *entelecheia*, ordenarlas y resumirlas al principio de nuestro trabajo. Este elenco es presentado en el primer capítulo, que constituye una prolongada y posiblemente enojosa, pero inevitable, enumeración de autores. *Su longitud puede hacer aconsejable dedicar más atención al segundo capítulo*, donde se resumen y estructuran esas opiniones y se expone el método de lectura de los textos aristotélicos que hemos elegido.

Esta *opción* metódica es muy discutible, pero nos ha parecido que puede ayudar a la lectura del trabajo y a reconocer a la crítica lo que justamente merece sin caer en una excesiva erudición. En las primeras páginas del primer capítulo se amplía esta opinión.

2) Los estudiosos de Aristóteles tienen necesariamente que adoptar alguna actitud ante el problema de la génesis y evolución de sus obras: o bien lo ignoran, y tratan de ellas como un conjunto intemporal y sistemático, o bien aceptan el hecho de que existe esa evolución y justifican sus interpretaciones desde el punto de vista de la historia de su doctrina.

Dejando ahora de lado la exacta valoración que debe hacerse de este factor, es indudable que no puede simplemente ignorarse. Por eso hemos procurado trazar un cuadro general de la génesis y cronología de las obras del *Corpus Aristotelicum*, dedicando especial atención a los textos más antiguos donde aparecen *energeia* y *entelecheia* y a aquellas obras en las que estas nociones están tratadas con más detenimiento. Este estudio ocupa el capítulo tercero (que con los dos primeros constituye la primera parte de la investigación, de carácter preparatorio) y su intención es asimilar las aportaciones de la crítica filológica a la determinación de la génesis y evolución de las distintas partes del *Corpus Aristotelicum*.

En ese tercer capítulo se recogen por eso algunas de las conclusiones obtenidas en el capítulo primero al tratar de los principales representantes de la crítica filológica. Finalmente también se ensaya una determinación de la cronología de la doctrina del acto que abra paso a la segunda parte del trabajo.

Esta línea metódica no es tenida en cuenta por muchos de los actuales estudiosos del Estagirita: después de décadas de viva discusión e investigación, el estudio textual del *Corpus* ha sido con frecuencia abandonado , y sólo perviven algunas conclusiones de la época en la que se concedió más relevancia a este aspecto. Lo que actualmente podría parecer primacía del elemento especulativo esconde a veces cierta pereza intelectual para meterse en los dominios de la lengua griega y en los problemas textuales, nada despreciables. Los filósofos no gustan de ser filólogos. Y aunque no les falte razón al acusar a los filólogos de pasadas décadas de interpretar mal la filosofía, no por ello pueden olvidar una ciencia que tantas veces viene en su auxilio. Un estudio

de Aristóteles que no tenga en cuenta la crítica filológica es, sencillamente, incompleto y quizá hasta gratuito. En la última parte del segundo capítulo se abunda en esta cuestión.

3) La práctica totalidad de los estudios sobre Aristóteles sólo tienen en cuenta unos pocos textos de los que tratan las nociones estudiadas, que suelen ser muchos más. Este error por insuficiencia origina la mayoría de los errores de intepretación que tienen los críticos, que interpretan o sacan conclusiones antes de haber leído todos los textos pertinentes.

Aquí hemos optado por tener en cuenta *todos* los textos que hablan de la *energeia* y la *entelecheia*. Esto nos ha obligado a darle a este trabajo un carácter predominantemente expositivo. Se podrá argumentar que una mera exposición de las doctrinas de Aristóteles carece de interés. Semejante argumento es invalidado por una razón sencilla: el error más frecuente a la hora de hablar de Aristóteles consiste en no respetar su pensamiento genuino, *explícitamente declarado en sus textos*. Si se respetara la lectura explícita de los textos, bastantes críticos verían debilitadas, cuando no desvanecidas, muchas de sus intepretaciones. Por tanto, *si se quiere evitar el error más universal en la crítica, es preciso leer bien todos los textos*.

Esta toma de postura puede, evidentemente, contrastar con uno de los modos hoy más corrientes de estudiar a Aristóteles, que es el propio de la filosofía analítica: el atento examen lingüístico de textos aislados. Estos análisis dan origen a un modo de filosofar que MacIntyre ha calificado de "escolar", propio de una época en la que el aliento filosófico se ha debilitado. Aunque compartimos los hallazgos de este método, aquí hemos seguido uno bien diferente, persuadidos de que es necesaria una inspiración filosófica de más alcance.

Por este motivo la segunda, y más voluminosa, parte de nuestro trabajo está dedicada a la exposición conceptualmente sistemática de los textos que hablan de la *energeia* y la *entelecheia*. El capítulo cuarto estudia los conceptos generales de *energeia* y *dynamis*. El quinto aborda el primer y principal sentido del acto: el movimiento o *kínesis*.

El sexto trata de la *entelecheia* y del segundo sentido del acto: la forma y sustancia. El séptimo trata del tercer y más común sentido del acto: la operación o *praxis*. Y el octavo analiza el tratamiento del acto en la teología aristotélica.

Por razones de espacio se presenta en un apéndice un conjunto de textos que no han sido citados expresamente en estos capítulos, y cuya doctrina es exactamente paralela o repite lo que los textos anteriormente citados manifiestan. Antes de exponer las conclusiones de nuestro estudio *a las cuales remitimos encarecidamente al lector ocasional de esta obra para que allí encuentre un completo resumen de su contenido*, el capítulo décimo se dedica a una sucinta intepretación de la actividad, a partir de Aristóteles. La modesta extensión de esas páginas no cierran una futura elaboración especulativa sobre el estatuto metafísico de la actividad.

El resultado obtenido en la aplicación de este método está lejos de ser satisfactorio: son muchas las cuestiones que han quedado insuficientemente tratadas y aclaradas. Los problemas de interpretación de Aristóteles son múltiples y muy complejos. En ocasiones nuestro objetivo principal (la elucidación de la *energeia* y la *entelecheia*) ha debido prevalecer y por ello esas complicadas cuestiones, también por obvias razones de extensión, han quedado sólo apuntadas y el comentario a los textos ha tenido que ser muy reducido.

La necesaria hermenéutica de los problemas planteados no ha tenido por eso el espacio de que disfruta en otras investigaciones, sin duda más meritorias y originales. En especial la conexión de la noción de acto con el resto de las principales nociones aristotélicas no ha sido posible tratarla con la extensión y detenimiento necesarios: tal intento excede el propósito de este trabajo, que se ha señalado al principio. Lo mismo puede decirse de cuestiones como la transcendentalidad del acto y su relación con la identidad.

Hay que decir sin embargo que la triple interpretación del acto que aquí se presenta no ha sido un *a priori*, sino un estricto resultado de la lectura y estudio de los textos, aunque después de esa lectura hay sido ordenados y presentados de modo sistemático. Buena prueba de ello es que la exposición de los orígenes de la doctrina de la *energeia* en el

Protréptico (capítulo 3) arrojó los mismos resultados que la ordenación e interpretación del conjunto de los textos del *Corpus*.

Sobre el manejo de los textos griegos, téngase en cuenta que en todos los casos hemos leído y trabajado sobre la lengua original, para evitar las frecuentes dificultades y deficiencias que las traducciones suelen presentar y aportar con frecuencia nuestras propias versiones.

Sólo me queda agradecer a Leonardo Polo su inspiración y aliento en la concepción y ejecución de este trabajo, a Rafael Alvira, Angel Luis González, Alejandro Llano, José Luis del Barco y Jesús de Garay sus inapreciables observaciones, que he tenido muy en cuenta, y su estímulo y ayuda para publicarlo. Muchos otros amigos, alumnos y compañeros, en especial Angel Rubio, me proporcionaron su ayuda para escribir los textos griegos, recoger la bibliografía y resolver los problemas informáticos que la prolongada elaboración de esta investigación ha exigido. A todos ellos, y a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, les doy también las gracias porque sin su ayuda no hubiera sido posible terminar.

Solamente me resta desear que este trabajo sea útil, no sólo a los estudiosos, sino también a todos los profesores y estudiantes de filosofía. Espero también que sea capaz de estimular a los que quieren iniciarse en los hoy poco frecuentados caminos de la investigación aristotélica. La tarea que la filosofía debe cumplir hoy es justamente dar cuenta de nuestra situación intelectual. Y sin Aristóteles tan intento no puede ser llevado a cabo. Huelga por tanto una más amplia justificación de la necesidad y la actualidad de Aristóteles. Semejante empresa ha sido además llevada a cabo con singular agudeza por Leonardo Polo.

Sin duda no corren buenos tiempos para el pensamiento especulativo en la España de hoy. Alguno me ha preguntado por qué publicaba este libro tan voluminoso y especializado. También me lo pregunto yo al leer otros similares y ver que sus autores no llegan siquiera a plantearse esa pregunta. Para responder adecuadamente habría que escribir otro libro, quizá no tan largo. Aquí solo puedo decir que el

ámbito del saber académico y especializado en filosofía será estéril si no dialoga con los problemas vitales. Como ha dicho Otto Pöggeler, la filosofía es una ciencia del espíritu, y busca la *comprensión*, la historia de los problemas, su entronque vital con quien se los plantea. Por eso me atrevo a sugerir a los estudiosos de la filosofía que no se queden en el puro ámbito de la investigación textual, que sean conscientes de que el mundo discurre bien ajeno al silencioso piélago de los pensamientos ya pensados, y que su propio saber sólo se renueva preguntándose por su propia *situación*.

Parte primera

LA CRITICA Y EL METODO. ORIGEN Y CRONOLOGIA DE LA *ENERGEIA*

CAPÍTULO I

LA CRITICA ARISTOTELICA ANTE EL ACTO: ANALISIS

1.1. El papel de la crítica

"La exposición de algunos de estos temas centrales puede haber dejado claro —aunque resulte desagradable— hasta qué punto Aristóteles resulta inaccesible para todos aquellos que no desean estudiar los textos griegos con la doble ayuda que proporciona la erudición y la preparación filosófica. La impericia para filosofar producirá un estudioso incapaz de captar las ideas de Aristóteles, de las cuales dará con demasiada facilidad una explicación filosóficamente superficial y meramente externa... Por otra parte, los filósofos actuales, sin la erudición, poco podrán hacer con los escritos más difíciles de Aristóteles que son en la actualidad relevantes para el pensamiento o para la investigación filosófica auténtica" [1].

Sería un error acercarse a Aristóteles sin tener en cuenta la moderna crítica y los abundantes estudios que sobre nuestro autor aparecen en la bibliografía de los siglos XIX y XX [2].

1. G. E. ANSCOMBE y P. T. GEACH, *Three Philosophers: Aristotle, Aquinas, Frege*, Basil Blackwell, Oxford, 1973, pág. 62. La traducción de este texto, como las de todos los que siguen de lengua extranjera, es nuestra.

2. Como lugares útiles de consulta de la bibliografía de Aristóteles: Cfr S. GÓMEZ NOGALES, *Horizonte de la metafísica aristotélica*, Estudios Onienses, v. IV, Madrid, 1955, serie IX, págs. 247-398 (2772 títulos); M. SCHWAB, *La Bibliographie d'Aristôte*, M. Welter, 1896; A. MANSION, *'Chró-*

Precisamente una de las mayores dificultades de nuestro trabajo es delimitar con exactitud el papel que la moderna crítica filosófica juega en la interpretación de Aristóteles.

Muchos estudiosos aseguran también la importancia y aun la primacía de la interpretación filosófica sobre la filología, poniendo a ésta como instrumento al servicio de aquélla [3]. En efecto, limitarse a una interpretación filológica de Aristóteles puede dificultar, y aún impedir, la recta comprensión de la evolución doctrinal de nuestro pensador. A esta cuestión se refiere A. MANSION al señalar que la fijación de la cronología se basa muchas veces en la evolución de la doctrina [4], y que es totalmente insuficiente un criterio meramente filológico para fijar los problemas de la cronología o la autenticidad [5].

Nosotros hemos elegido para acercarnos a Aristóteles un enfoque filosófico que no elude los problemas críticos y

nique de literature aristotelique', *Revue Neoscolastique* XL (1937), págs. 616-640; XLI (1938), págs. 428-451; 1910, págs. 261-270; 1924, págs. 214-234; 1928, págs. 82-116; 1959, págs. 44-70; P. WILPERT, *'Die Lage Aristoteles Forschtng'*, *Zeitschrift für philosophische Forschüng*, 1946, págs. 123-140; L. BOURGEY, *'Rapport sur l'etát des études aristoteliciénnes'* en *Actes du Congrés de l'Association G. Budé*, Lyon, sept. 1958, Belles-Lettres, París, 1960, págs. 41-74; J. LORITE MENA, *Pourquoi la Metphysique? La voie de la sagesse selon Aristôte*, París, Tequi, 1976, págs. 337-375; *Repertoire bibliographique de la philosophie*, Louvain, Editions de l'Institut Superieur de Philosophie, sección *'Sócrates. Platón. Aristóteles'*. De 1934 a la actualidad. Cfr. además *Bibliografía* de este trabajo.

3. Cfr. J. OWENS, *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1963, pág. 71: *'But the medium through wich the Stagirit's fundamental doctrine on Being is available to the present-day student is the text of the Metaphysics. Philological and historical knowledge is the indispensable instrument for the use of such a medium'*.

4. A. MANSION, *Introduction à la Physique Aristoteliciènne*, París, Vrin, 1945, págs. 4-5.

5. Ejemplo clásico de un estudio revolucionario en su momento, basado en razones puramente filológicas,es el de J. ZÜRCHER, *Aristoteles' Werk und Geist*, 1952. Precisamente los mayores reproches que se le dirigieron fueron precisamente en la línea de señalar que semejantes conclusiones no afectan al contenido de la obra. Cfr. S. GÓMEZ-NOGALES, *op. cit.*, págs. 194-196.

textuales que se presentan. Si se pretende una interpretación auténtica de su pensamiento, ésta ha de hacerse poniendo en juego aquello mismo que ha permitido la construcción de semejante edificio especulativo: el pensamiento mismo. Esta prioridad del ejercicio del filosofar es la que defiende LEONARDO POLO [6] cuando señala con claridad en qué consiste el fracaso del reduccionismo filológico [7].

Sin embargo resulta completamente necesario tener en cuenta el estado actual de la investigación en este campo para proceder al estudio de nuestro tema. Por ello, *vamos a analizar en este capítulo la bibliografía y los estudios que la moderna crítica ha producido sobre la energeia*. Junto a esta somera enumeración irán surgiendo algunos problemas de método que procuraremos aclarar en la medida necesaria. *Se trata por tanto de situar la presente investigación en el marco de la moderna crítica aristotélica antes de abordar el estudio directo de los textos*.

Conviene salir al paso de una posible objeción: si se va a tener en cuenta la bibliografía aristotélica contemporánea sobre el acto, ¿por qué no hacer lo mismo con toda la

6. '*La consideración filosófica de un pensador es el resultado de dos condiciones: ante todo, que uno mismo se decida por el ejercicio del filosofar; en segundo lugar, que se conceda primordial importancia a la cuestión de sí, o en que medida, el pensamiento que se estudia satisface su pretensión de verdad*'. L. POLO, prólogo de la obra de I. FALGUERAS, *La 'res cogitans' en Espinosa*, Pamplona, EUNSA, 1976, pág. 11.

7. "*En defintiva, la consideración no filosófica de una filosofía es tan exterior a ella que, sin remedio, desemboca en un reduccionismo hermenéutico.*

Se suele proceder a la hermenéutica siguiendo una de estas dos líneas: la primera consiste en enfrentarse con cualquier pensamiento como un fósil, al que sólo cabe devolver la vida que tuvo en el ámbito de 'otra' humanidad. Eso lleva a esgrimir la noción de contexto, mediante la cual las 'filosofías' son encerradas en su 'época' (como si la época pudiera hacer las veces de la verdad). La otra línea consiste en entender el pasado cual simple antecesor del presente, que es la única actualidad en rigor (como si el presente histórico se bastara a sí mismo), a la que anticipa de un modo imperfecto y, por lo tanto, resueltamente superado. La hermenéutica de un pensamiento filosófico es la ficción equivalente a referirlo a condicionantes 'extrínsecos': el contexto histórico, el psicoanálisis, la perfecta novedad del presente propio. Hacer sólo hermenéutica es renunciar de entrada (e instalar) a la filosofía e instalarse en un plano 'postulado' de validez científica", Ibidem, pág. 12.

tradición del pensamiento, desde el mismo Aristóteles hasta hoy? ¿No es acaso el único modo de ser verdaderamente congruentes con el planteamiento de este trabajo? Responderemos con dos razones:

a) En primer lugar, tener en cuenta a los llamados "comentadores" desde Grecia hasta hoy supondría exponer el papel histórico de la doctrina del acto, después de Aristóteles y a lo largo de la historia de la Filosofía. Tal pretensión escapa al objeto de este trabajo y podría ser, en todo caso, tema de otra nueva investigación.

b) Lo que nos interesa *primordialmente* es el *contenido* del pensamiento del propio Aristóteles. Consideramos la bibliografía como algo sólo auxiliar, aunque ciertamente decisivo, para elucidar ese pensamiento. Nuestro interés es extraer la doctrina del *Corpus Aristótelicum*. Por tanto, nos interesa la bibliografía en tanto que ayuda a entender la doctrina de Aristóteles.

A pesar de la numerosísima y variadísima bibliografía aristotélica que, desde el siglo XIX, puebla las bibliotecas y revistas filosóficas, han sido relativamente pocos los autores que se han fijado en la energeia con la pretensión de estudiarla en sí misma. J. P. ETZWILER, en un espléndido artículo [8], se refiere a este hecho:

> "¿Por qué tantos comentadores han obviado esta cuestión si es tan característica de la filosofía de Aristóteles? Quizá porque no está del todo desarrollada: sólo recibe un tratamiento específico en unos pocos capítulos de la Metafísica. Quizá porque los conceptos de materia y forma, aparentemente estáticos, llaman más la atención. O quizás porque los conceptos de actividad y potencia requieren un cambio fundamental en nuestra manera de captar y articular lo real han sido descuidados frente a otros rasgos interesantes del pensamiento del Estagirita" [9].

8. J. P. ETZWILER, '*Being as Activity in Aristotle: A process interpretation*', *International Philosophical Quartely*, 1978, págs. 311-334.
9. *Ibidem*, pág. 313.

"Es un hecho peculiar que en la historia del aristotelismo este rasgo del pensamiento del filósofo haya sido tan descuidado, cuando no totalmente ignorado" [10].

No deja de ser una sorpresa para nosotros esta peculiar escasez en la literatura específica sobre el acto, que como ya hemos señalado tiene sus raíces en la filosofía contemporánea.

1.2. **Las razones de un resumen**

El repaso de toda esa literatura que en este primer capítulo vamos a llevar a cabo nos permitirá poner un poco de orden en el complicado mundo de la crítica aristotélica antes de empezar el estudio de los textos. Los motivos más concretos que nos llevan a hacer este largo resumen de todo lo que se ha dicho sobre el acto son:

1. El deseo de evitar el defecto más común de la crítica, que es la parcialidad. Esta parcialdad se da tanto en el enfoque y el análisis de los textos, como en el manejo de la bibliografía. Constituye, a nuestro modo de ver, una exigencia de rigor, que en bastantes autores no se da, tener en cuenta la mayor parte de la bibliografía existente sobre el tema. Esperamos que el lector sepa disculpar la ausencia de algunos conocidos estudios sobre el acto que por evidentes razones de espacio hemos debido excluir [11]. En la bibliografía podrá encontrarse sin embargo una relación más completa de esos autores.

2. La necesidad de hacernos una idea exacta, ordenada y completa de *lo que aporta la crítica a la doctrina del acto.*

10. *Ibidem*, pág. 333.

11. Entre otros estudios importantes recogidos solamente en la bibliografía queremos destacar los de R. ALVIRA, *La noción de finalidad*, EUNSA, Pamplona, 1978 y E. TUGENDHAT, *TI KATA TINOS. Eine untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe,* Verlag Karl Alber, Freiburg i. Br.-München, 1968 (2 ed.).

Esto resulta imposible a base de simples notas a pie de página.

3. La conveniencia de evitar un fárrago continuo de citas que hacen fatigosa, lenta y difícil la lectura de los trabajos de investigación.

4. Hay que dar respuesta a todos los errores y a todas las aportaciones que se han hecho sobre el acto. No somos neutrales ni indiferentes ante la crítica: *hay que contestar a cada uno.* De este modo nos enfrentamos con más limpieza y agilidad con Aristóteles, sin acumular sobre cada texto los numerosos comentarios e interpretaciones de que ha sido objeto. En resumen, obramos así *por una exégesis más ágil y justa de Aristóteles y todos sus intérpretes.*

5. De este modo nos haremos una idea de conjunto más ordenada acerca de las parcialidades y limitaciones de algunos filósofos y estudiosos de la filosofía. En resumen, se trata de tener en cuenta, poniéndolas al descubierto, *las limitaciones de la crítica.*

Hay que advertir que muchos de los pasajes de este primer capítulo necesitan una lectura de los lugares de refencia del *Corpus Aristotelicum* para su cabal comprensión. Por ello se entenderá mejor una vez leída la segunda parte de la obra. *En la interpretación de las obras analizadas a continuación hemos empleado una hipótesis que a lo largo del trabajo será propuesta como hipótesis final. Consiste en señalar que en Aristóteles existen tres sentidos de acto: el movimiento (sentido primero en su aparición), la forma (o substancia), ligada a la entelecheia, y la operación (o praxis). Cuando se olvida este triple sentido análogo del acto, surgen numerosas complicaciones que veremos enseguida.*

1.3. **Monografías**

1.3.1. *F. Cubells*

En este largo artículo publicado en Valencia hace treinta años, cuyo contenido vamos a resumir, se intenta reelaborar a Aristóteles:

"A Aristóteles se le ha leído tradicionalmente con el prejuicio de las síntesis e interpretaciones de su filosofía que a lo largo de los siglos se han ido transmitiendo en las escuelas... Algunos decenios de investigación filosófica han hecho desaparecer la seguridad que se tenía en estas sistematizaciones sin dar en cambio resultados positivos con qué sustituirlas. De aquí que uno de nuestros deberes más urgentes para con la Historia de la Filosofía sea una reelaboración del capítulo dedicado a Aristóteles" [12].

Lamentamos disentir de estas afirmaciones, que nuestro autor no demuestra, sino que solamente postula. Más adelante (cfr. 2.2) tendremos ocasión de sentar nuestro punto de partida. CUBELLS traza un método que nos parece arbitrario y que, a la postre, será lo que haga inválidas algunas de sus afirmaciones:

"Es muy difícil todavía un estudio doctrinal sobre cualquier parte importante de la filosofía de Aristóteles. Hay que entender cada fragmento en sí mismo, prescindiendo del sentido que pueda tener en el sistema que tradicionalmente se ha venido llamando aristotélico, y aun de la relación con otros fragmentos, a no ser que probemos que esta relación existe" [13].

Cumplir esta pretensión es, sencillamente, cerrar el camino del pensamiento, como ya hemos señalado. Si ya nos parecía empobrecedor plantear este método de trabajo (propio de una corriente de estudios aristotélicos que hoy ha caído en desuso) confirmaremos su imposibilidad al ver que es el propio CUBELLS quien lo abandona al citar continuamente a Santo Tomás, prescindiendo del aparato filosófico que él reclama como imprescindible.

12. F. CUBELLS, *Ibidem*, pág. 11.
13. F. CUBELLS, *loc. cit.*, pág. 13.

En el capítulo primero ("La distinción de las dos especies del acto") las aportaciones que entendemos como válidas son las siguientes:

1. Distinción entre las dos especies del acto (esquema de la pág. 21): acto como *movimiento* y acto como *forma*. Sentido impropio del acto como infinito.

2. Movimiento como *acto imperfecto* y forma como *acto perfecto*.

3. Interpretación de los términos *energeia* y *entelechia*. A este respecto dice:

> "Podemos decir por consiguiente, que el acto perfecto es la significación propia de ἐντελέχεια, mientras que ἐνέργεια es de las dos palabras la única apta para significar el acto imperfecto...
>
> La significación propia de ἐνέργεια es acción y la de ἐντελέχεια fin. Pero en cuanto que una acción puede ser fin, ἐνέργεια puede también significarlo, y en tal caso equivale a ἐντελέχεια. De aquí que puedan ser usadas estas palabras como sinónimas.
>
> Encuadrando estas significaciones dentro de las más abstractas de grado perfecto e imperfecto, la acción, ἐνέργεια, por la idea de fin que de suyo connota, debe considerarse como lo perfecto...
>
> Vamos a servirnos de las palabras que usa el mismo Aristóteles y daremos al acto el nombre de acto "entelequial" y al imperfecto el de acto "energético" [14].

Algunas limitaciones de este capítulo son:

a) No tener en cuenta otros textos, que señalan la existencia de un tercer sentido del acto como praxis. Solamente en la pág. 30 alude levemente a la existencia de acto como operación en la *Etica a Nicómaco* (cfr. nota 3, pág. 30).

b) Una insuficiente valoración del concepto de τέλος, que oscurece un poco la claridad que Aristóteles tiene res-

14. F. CUBELLS, *loc. cit.*, págs. 30-31.

pecto al movimiento (págs. 25-27), y que dejan un poco inconcretas las nociones de acto perfecto e imperfecto.

c) Una traducción imprecisa de acto como actividad, actuación y actualización en las notas (3) y (4) de pág. 30.

En el capítulo II (*"La distinción entre kínesis y acto energético"*) desarrolla una distinción entre la definición del movimiento general del libro III de la *Física* (200b 26- 201a 9) y la del libro IV de la *Física*, en la que κίνησις aparece como una especie de μεταβολή (*Phys*. 224b 35- 226a 23). A lo largo de bastantes páginas va analizando e interpretando dichos párrafos:

a) estudia la distinción entre μεταβολή y κίνησις (*Phys.* 224b 35- 225b 5) con un detallado análisis de los textos (págs. 53-62);

b) estudia la reducción de κίνησις a sólo tres categorías. (*Phys* 225b-225a 3) (págs. 62-65);

c) termina dejando clara la doctrina sobre la distinción entre movimiento y cambio (págs. 67-69: *'El movimiento según substancia: fundamento de la distinción e indistinción entre* κίνησις *y* μεταβολή') y sobre el movimiento según relación, acción-pasión y demás categorías.

Nos parece que esta aportación es decisiva en esta cuestión, porque da una interpretación exacta de la mente de Aristóteles sobre este punto.

Para terminar el capítulo concluye:

> "He tratado de demostrar que en Aristóteles aparecen dos conceptos de movimientos distintos: uno genérico, esencial, el representado por la definición de III *Phys*. y otro específico, usual, que es el que aparece en el libro V. Según se tome uno u otro, el movimiento se extiende a todas las categorías o solamente a la cantidad, cualidad y lugar. La definición de III *Phys*. no conviene solamente al movimiento sino también a la mutación y, en general, al estado de parcial actualización, al ACTO ENERGETICO,... de las restantes categorías.
>
> El movimiento significado por la definición de III *Phys*. y el que aparece en V *Phys*., movimiento en sentido más

propio y más corriente, se distinguen entre sí como el género y una de sus concreciones especifícas.

Tenemos ya, por tanto, el concepto de ACTO ENERGETICO: el que nos da la definición del movimiento en III *Phys.*, dando a los términos acto y potencia la significación que de suyo corresponde" [15].

Cabe añadir algunas observaciones críticas a este capítulo:

a) Las variaciones en el significado de *energeia* no son tan grandes como señala nuestro autor en pág. 35. Más adelante tendremos ocasión de verlo al estudiar todos los textos en su conjunto.

b) Lo mismo cabe decir del concepto de ἐντελέχεια. Las observaciones de ROSS, citadas por CUBELLS, son susceptibles de una corrección.

c) No queda claro si nuestro autor pretende que μεταβολή es *energeia*. En la cita anterior parece sugerirlo vagamente; nosotros no hemos podido encontrar rastro alguno de un tratamiento de μεταβολή como *energeia*, lo cual debilita la opinión de que el movimiento definido en III *Phys.* incluye la μεταβολή. Si esto estuviese claramente afirmado, no cabe duda de que Aristóteles hubiese dejado algún texto explícito al respecto. Sin embargo no aparece nunca tal afirmación: aunque κίνησις es *energeia*, nunca se dice que μεταβολή también lo sea.

En el capítulo III ('*El acto energético en relación con su término*') se procede al análisis del famoso texto *Metaph.* 1048b 18-35, que también analiza ACKRILL.

Sobre estas consideraciones especulativas que lo preceden (pág. 79), después haremos algunas observaciones. De todos modos, la afirmación "*el acto energético es un trascendental*" sería susceptible de una mayor aclaración, porque resulta algo confusa y gratuita, y no se desprende en absoluto del análisis de los textos precedentes.

15. F. CUBELLS, *loc. cit.*, págs. 73, 74 y 75.

La defensa que hace de la autenticidad del texto comentado (pág. 80) nos parece aceptable en toda su extensión. Nos parece que su análisis del contenido comienza siendo fiel al texto. El primer reparo que debemos hacer es la abstracción que realiza en pág. 82, en virtud de la cual considera que toda praxis tiene las características de la praxis-*energeia* y que, como la razón formal del movimiento no afecta al tender a un término, sino ser acto de una potencia en cuanto tal, al ser las praxis-κίνησις movimiento, también lo serán las praxis-*energeia*.

¿Qué hay de verdad en esto? Indudablemente hemos de aceptar que CUBELLS apunta al problema de la actividad del movimiento, pero confunde ambos, de modo que su concepto de *acto energético* recoge esta confusión. Por esta razón asimila las praxis a la *kínesis*, sin advertir precisamente el carácter de actividad que tiene el movimento, que es lo que CUBELLS pretende, sino que el movimiento es actividad, pero no *toda* actividad. Tiene razón al afirmar el carácter activo del movimiento, y como ve que las praxis son activas, identifica así praxis y κίνησις. Así, cuando dice:

> "La razón formal del movimiento es, según la definición de III *Phys*., el proceder inmediatamente de una potencia, es decir, el ser acto de una potencia en cuanto tal, no el tender a un término" [16].

Puede afirmar a continuación que las praxis-*energeia* son también movimiento. En lo que no podemos estar de acuerdo es en negar que el tender a un término esté incluido en la razón formal del movimiento, porque si así fuera el movimiento sería infinito. Una cosa es que el movimiento sea acto y otra que todo acto sea movimiento.

Esto lo vemos confirmado cuando, después de una correcta interpretación de todo el pasaje (págs. 83-90), al llegar a la última línea (donde Aristóteles dice: "*De estas praxis se debe llamar a las unas movimiento y a las otras acto*") opera una doble reducción que resulta inadmisible:

16. F. CUBELLS, *loc. cit.*, pág. 83.

a) Dice que dar nombre a los dos tipos de praxis (movimiento y acto) es algo *"totalmente independiente de esta distinción"*. Y a continuación elude el problema diciendo: *"Lo que en este fragmento nos interesa es la doctrina de los dos tipos de praxis, no los dos nombres que les pueda dar Aristóteles"* [17].

b) Decir que la vida (que es afirmada por Aristóteles como praxis) no puede ser *"una acción o actividad, puesto que está constituida no por una, sino por muchas y muy distintas"* [18] (obsérvese la confusión e identificación de acción y actividad), porque la vida es substancia (y la acción es categoría). Luego, si no puede ser actividad o acción, aquí hay que entender praxis como cosa, πράγμα, y no como acción. Por tanto, aquí se entienden vida y praxis como *"cosa o realidad:... y al mismo tiempo... esta realidad se está haciendo, ya que se trata de actos imperfectos. La palabra española REALIZACION significa con toda propiedad estos dos aspectos"* [19].

En el epílogo CUBELLS señala que:

> "Los resultados obtenidos quedan al margen del aristotelismo tradicional" [20].

Un detallado análisis del último capítulo del opúsculo de CUBELLS deja al descubierto que la interpretación filológica de Aristóteles no es tan neutral parecía, y que se pueden obtener los resultados que se quieran por el simple método de despreciar o ignorar los textos que contradicen la propia tesis. De momento queda claro:

1. Que CUBELLS malinterpreta 1048b 18-35, texto que, como veremos, es decisivo.

2. Que ignora la dimensión de acto como *operación* o praxis, que es el sentido más frecuente en Aristóteles, inten-

17. F. CUBELLS, *loc. cit.*, pág. 91.
18. F. CUBELLS, *loc. cit.*, pág. 92.
19. F. CUBELLS, *loc. cit.*, pág. 93.
20. F. CUBELLS, *loc. cit.*, pág. 95.

tando superar las contradicciones que se le presentan reduciendo todo acto a su concepto de *acto energético* como *REALIZACION*. Bastaría citar unos cuantos textos para invalidar su reducción de acto a πράγμα.

3. Que no traduce con nitidez al castellano los términos griegos, como hemos tenido ocasión de ver.

4. Que, por supuesto, su punto de partida se reduce enormemente por no tener en cuenta sino unos pocos de los casi 800 textos del *Corpus* que tratan del acto.

5. Que aparecen claramente diferenciados su análisis de los pasajes, que es siempre correcto y valioso, con su interpretación de los mismos que, como se ve en el final, depende más de concepciones filosóficas ya pre-determinadas y ajenas a Aristóteles.

1.3.2. *G. Reale*

G. REALE publicó, un año después de F. CUBELLS, otro largo artículo titulado *"La dottrina aristotelica della potenza, dell'atto e dell'entelechia nella 'Metafisica'"* [21], cuyo prólogo ofrece interés para nuestro trabajo:

> "El presente ensayo pretende un reexamen de los conceptos de 'δύναμις', 'ἐνέργεια' y 'ἐντελέχεια', que son formulados y examinados por el Estagirita en el contexto de los libros de la *Metafísica*... El examen en torno a la doctrina aristotélica de la potencia y el acto, para que sea completo, debe extenderse también a la *Fisica*..., al *De Anima*... y a algunos de los escritos de ciencias naturales. Para conseguir una investigación completa se debe también examinar si existen o no empleos específicos de estros conceptos en el ámbito de la lógica, de la ética y de la política.

21. G. REALE, *"La dottrina aristotelica della potenza, dell'atto e dell'entelechia nella 'Metafisica'"*, en *Studi di Filosofia e di Storia della Filosofia* in onore di Francesco Olgiati, Vita e Pensiero, Milano, 1962, págs. 145-207.

Las razones de este reexamen son las siguientes. Un estudio profundo y específico sobre la cuestión todavía no está hecho. Las cosas mejores sobre el tema en cuestión siguen siendo las páginas de los grandes comentadores del siglo pasado, los cuales, por otra parte, ofrecen el inconveniente de ser rapsódica, dado su intento de iluminar y facilitar la lectura de cada página. Hoy es muy necesario un tratamiento monográfico sobre la potencia, el acto y la entelecheia porque la crítica aristotélica de vanguardia, que se inspira en el método histórico-genético, ha dado a estos conceptos una relevancia grande, suscitando al mismo tiempo en torno a ellos una compleja y novedosa problemática" [22].

REALE nos señala aquí el *status quaestionis* y viene a señalar el lugar que nuestra investigación pretende llenar, después de manifestar que su examen se reduce a la Metafísica, aunque queda pendiente un examen de la totalidad de las obras, que es lo que nosotros precisamente nos hemos propuesto.

A continuación traza las preguntas a las que su ensayo pretende responder. Es preciso tener en cuenta que REALE está en continuo diálogo con GOLHKE y WUNDT, que postulan una evolución en el pensamiento metafísico de Aristóteles y que presentan la doctrina del acto y la potencia como uno de los frutos de la madurez del Estagirita. El título y el contenido de los capítulos es el siguiente:

I. '*Significado de* "δύναμις", "δυνατόν", "ἀδυναμία" *y* "ἀδυνατόν" *en* Δ12'

Examina en este primer apartado el significado de estos conceptos y concluye diciendo:

"El término con el cual se relacionan todos los significados, y por tanto la nota definitoria por excelencia de la

22. G. REALE, *op. cit.*, pág. 145.

δύναμις, consiste en el principio de movimiento o mutación en otro o en la cosa en tanto otra" [23].

II. "*El tratamiento general de la potencia y del acto en el libro* θ".

En primer lugar analiza de modo simple y muy claro θ1 y θ2, añadiendo opiniones de algunos comentadores sobre puntos concretos (págs. 152-159). En pág. 160 cita un comentario de SCHWEGLER que distingue en 1047a 30-32 dos significados de ἐνέργεια: κίνησις y τέλος o ἐντελέχεια [24], asintiendo REALE a su distinción.

III. "*La doctrina de la potencia, del acto y de la entelecheia en los demás libros de la Metafísica*".

Trata de la relación entre materia y potencia (págs. 172-173), de la relación entre *energeia* y forma y del significado del término ἐντελέχεια (págs. 175-178). Para esto se apoya en TRENDELENBURG y BONITZ. Después de señalar someramente los diversos significados con que aparecen los dos términos señala:

> "En conclusión, podemos afirmar que, en el contexto de la Metafisica, ἐντελέχεια y ἐνέργεια tienen un significado idéntico, excepción hecha de la afirmación de θ3 y 8, por otro lado bastante limitada y contradictoria con la contenida en θ6 y en K9" [25].

Como tendremos ocasión de ver, esta afirmación necesita ser matizada y corregida, por contener algunas inexactitudes. Por último, hasta la pág. 181 analiza los textos teológicos del libro Λ.

Estos tres primeros capítulos del trabajo de REALE contienen un análisis muy somero de los textos, meramente referencial, pues se limita a reunir o señalar rápidamente las

23. G. REALE, *op. cit.*, pág. 151.
24. SCHWEGLER, *Die Metaphysik des Aristoteles*, Tübingen, 4 vol., 1947-48, IV, pág. 164.
25. G. REALE, *loc. cit.*, pág. 178.

principales afirmaciones de Aristóteles. No nos parece que aporte nada nuevo; más aún, nos parece que se le escapan algunos matices importantes, como el que hemos señalado de las diferencias de significado de *energeia* y *entelechia*.

IV. *"Problemas suscitados por la interpretación contemporánea en torno a la génesis y al significado de la doctrina de la potencia y el acto"*.

En las págs. 182-190 analiza con profundidad la obra de P.GOHLKE (*Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*, Tübingen, 1954). Debate duramente las afirmaciones del autor alemán. En las págs. 190-194 rebate también la obra de M. WUNDT (*Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles,* Stuttgart, 1953). No entramos ahora a analizar el contenido de las obras de estos autores. Lo haremos más adelante de la mano de REALE. Termina diciendo:

> "Esta es, de hecho, una explicación que permite resolver las dificultades precedentes respetando los textos o leyéndolos como han sido transmitidos. Todos los principales conceptos aristotélicos son polivalentes: el Estagirita ofrece siempre una visión de la realidad, o de aquella zona de la realidad que quiere explicar, *según diversas perspectivas*, para poder mostrar todos los aspectos de la cosa. Ahora bien, la interpretación genética cae en el error de considerar como etapas sucesivas de una evolución espiritual aquellos puntos de vista que en realidad son distintas facetas de una doctrina unitaria" [26].

Y termina citando 1048b 6-9, donde Aristóteles establece la analogía del acto. Nosotros estamos en esto de acuerdo con REALE, como veremos al hablar de estos autores.

V. *"Indice-prospecto de lugares de la metafisica que contienen los términos* δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια".

26. G. REALE, *loc. cit.*, pág. 194.

En la introducción a este valioso índice hace REALE tres o cuatro observaciones que van directamente contra la crítica genética, demostrando que la variedad y riqueza de significado y su colocación en los diversos libros impiden un reduccionismo evolutivo como el pretendido por algunos autores. El índice nos parece inmejorable.

Las conclusiones del trabajo de REALE (cfr. págs. 205-207):

1. Δύναμις tiene un doble significado: potencia como principio del movimiento, que es su acepción principal, y potencia como materia, que nos da la acepción metafísica más relevante.

2. Sobre la *energeia* dice:

> "El concepto de ἐνέργεια, análogamente, se extiende de modo puro a dos grupos de significados: el movimiento (todo movimiento es acto) y la sustancia (la sustancia y la forma son acto)" [27].

Sorprende comprobar que, a pesar de captar con nitidez estos dos primeros sentidos de acto, no haya captado REALE la existencia de un tercer sentido que es la praxis, presente ya en la *Metafísica* [28]. En lo que ya no podemos estar de acuerdo es en lo que sigue:

> "La distinción que suele commúnmente hacerse de los dos conceptos, en el ámbito de la Metafísica, no tiene justificación. De hecho, en dos lugares del libro noveno parece que ἐνέργεια significa *el acto que se actúa, mientras* ἐντελέχεια *es el acto plenamente actuado*. Por el contrario, siempre en el libro noveno y también en un capítulo del libro undécimo, se comprueba exactamente lo contrario: ἐντελέχεια parece significar *el acto que se actúa* y ἐνέργεια *el acto perfectamente actuado*. En reali-

27. G. REALE, pág. cit., pág. 205.

28. Cfr. *Metaph.* θ7, 1048 18-36; θ8 1050a 23-1050 Δ20, 1022b 4-14; θ8, 1049b 30 y ss.; θ10, 1051a 21-33, etc. Tendremos ocasión de verlo extensamente.

dad en la inmensa mayoría de los casos, ἐνέργεια y ἐντελέχεια —si aparece— se usan como sinónimos" [29].

El que puedan usarse como sinónimos no quiere decir que su sentido sea equivalente. En este punto, REALE se deja llevar de su prejuicio antigenetista hasta el punto de negar cualquier distinción entre *energeia* y *entelechia*. Lo hace así para no tener que verse obligado a reconocer que estas dos palabras tienen un origen diferente en el tiempo, y un significado distinto, aunque emparentado, razón por la cual llegan a confundirse en el uso corriente que les da Aristóteles [30].

Como juicio de conjunto, diremos que REALE no llega a satisfacer del todo las pretensiones que anunciaba en la introducción de su trabajo, pero da bastantes paso en la línea que nos interesa.

1.3.3. *J. Etzwiler*

Se trata de un artículo publicado en 1978 [31],que, aunque breve, encierra un indudable interés.

Su propósito es mostrar cómo "Aristóteles concibe las realidades como actividades" [32]. Comienza resaltando ('*La actividad y los Comentadores*') el abandono en que el acto se encuentra por parte de comentadores. Más adelante ('*Energeia como Actividad*') plantea el problema de cómo se ha traducido el término *energeia* al inglés, corrigiendo a ROSS, HAMLYN, APOSTLE y OWENS y siguiendo a BLAIR.

29. G. REALE, *op. cit.*, pág. 205.
30. Más adelante tendremos ocasión de demostrar que, aunque en el nuevo uso estas palabras sean sinónimas, en su significado propio el sentido es completamente diferente. REALE, en los pasajes citados que comenta de modo sumario en pág. 178, no advierte esta distinción entre el mero uso y el sentido propio, distinción que, como veremos, permite entender estas oscilaciones en los textos aristotélicos.
31. J. P. ETZWILER, "*Being as Activity in Aristotle: A process interpretation*", *International Philosophical Quartely*, XVIII, 1978, págs. 311-334.
32. J. P. ETZWILER, *loc. cit.*, pág. 311.

Tras afirmar que en *Metaph.* 1047a 32 'aquí declara inequívocamente que *energeia* es un tipo de moción o proceso' [33], afirma que:

> "La palabra *actividad* parece expresar este significado de modo más claro y con más fuerza que *actualidad o acto*" [34].

La consecuencia es clara:

> "Aristóteles mantiene que la realidad en su raíz es actividad, un hacerse, un ocurrir o suceder. Las realidades físicas, por supuesto, no son actividades puras, pero esto no significa que tengan un componente estático en su constitución. Su otro componente es un dinamismo, un anhelo de cambio... Estas realidades no son meras 'cosas' activas; son más bien actividades que pueden ser reducidas a una mayor (o segunda) actividad" [35].
>
> "Para Aristóteles, lo real es un actividad" [36].

Concibe por tanto que, para Aristóteles, lo real es actividad, consiste en actividad, en *energeia*. Nos parece que ésta es la principal aportación de este artículo: haber advertido que Aristóteles concibe la realidad, y por tanto el movimiento, la substancia y la operación, como una *actividad* [37].

Más adelante se plantea si Aristóteles acuñó la palabra *energeia* y cuándo lo hizo:

> "El necesitaba una palabra que pudiera encapsular el hecho de que lo real (tanto el motor inmóvil en sentido absoluto como las realidades inferiores en sentido relati-

33. J. P. ETZWILER, *loc. cit.*, pág. 314.
34. *Ibidem.*
35. J. P. ETZWILER, , *loc. cit.* pág. 314.
36. J. P. ETZWILER, *loc. cit.,* pág. 315.
37. Para el tratamiento de lo real y del movimiento como actividad, ver L. POLO, *El Ser, I,* Eunsa, Pamplona 1966, págs. 103-155.

> vo) no sólo es la capacidad de poder hacer algo, sino que es también (o puede ser) el hacer actualmente una cosa. En consecuencia Aristóteles acuñó una palabra —*energeia*— para expresar su nueva visión de lo que es realmente lo real" [38].

Nos parece que ETZWILER señala aquí acertadamente por qué aparece *energeia*: es una necesidad del propio pensamiento creador de Aristóteles.

En el análisis de los distintos pasajes, teniendo como concepto base lo real como "*activity, ocurring, doing*", el tratamiento de la *energeia* queda oscurecido. A pesar de que la menciona (pág. 318), se le escapa la analogía de sentidos de *energeia* y no establece con claridad esta multiplicidad por no tener en cuenta sino unos pocos textos y por carecer de una base filosófica suficiente. Así, llega decir:

> "Substancia, se podría decir, es una clase de hecho o suceso radical (a kind of radical ocurring or doing)" [39].

Esto es, sencillamente, impreciso y confuso. Otro punto poco preciso es su concepción de la *energeia* como "*complete action*". Así, por ejemplo, en pág. 319 dice "la actividad es una acción completa" y en pág. 320 dice de las *energeias*:

> "Son más bien 'procesos o acciones completos', que es como Aristóteles describe exactamente la actividad".

Aquí se confunden los tres sentidos de *energeia*. Termina este apartado insistiendo en su tesis:

> "Aristóteles sostiene que las cosas no sólo realizan las acciones, sino que *son* acciones. Son eventos o sucesos (events or happenings)" [40].

38. J. P. ETZWILER, *loc. cit.*, pág. 316.
39. J. P. ETZWILER, *loc. cit.*, pág. 319.
40. J. P. ETZWILER, *loc. cit.*, pág. 324.

En el resto del artículo, ETZWILER lleva a cabo un intento muy interesante: aplicar su tesis a distintos ámbitos de la filosofía. Gracias a este punto de vista, que nosotros también mantenemos, puede descubrir el método que Aristóteles siguió con la doctrina del acto: descubierta en el ámbito del movimiento, fue aplicada a la substancia, y más tarde como instrumento interpretativo de lo real [41]. ETZWILER hace esta aplicación a 1) "*Organismos vivientes*"; 2) "*Realidades físicas*"; 3) "*Conocimiento*"; y 4) "*El Motor inmóvil*", recogiendo muchos y muy variados textos donde Aristóteles aplica la doctrina de la *energeia*.

En suma, ETZWILER conoce la doctrina de la *energeia* y el abanico que presenta, aunque éste es incompleto y no muy sistemático.

En pág. 329 presenta una interpretación de la unidad de actos de lo conocido y cognoscente muy sugestiva, tanto para el conocimiento sensible como para el intelectual. De aquí extrae una aguda observación acerca de cómo en el conocimiento se experimenta lo que la realidad es:

> "porque experimentamos la actividad de conocer precisamente como una actividad, tenemos una experiencia directa de lo que la realidad es en sí misma, i. e., una actividad" [42].

Más adelante se aprecia con toda nitidez su error acerca de la *energeia*:

> "Aristóteles, sin embargo, pensó que era importante diferenciar moción y actividad precisamente porque la una no está completa de una vez, sino que se extiende en el tiempo y avanza hacia un término. La actividad, por su parte, es una acción completa y completa en cada instante y contiene su término en sí misma" [43].

41. Más adelante tendremos acasión de demostrar estas afirmaciones.
42. J. P. ETZWILER, *loc. cit.*, pág. 328.
43. J. P. ETZWILER, *loc. cit.*, pág. 331.

En las conlusiones repite o recapitula todo lo dicho anteriormente y añade:

> "Hay que reprochar en parte al propio Aristóteles el hecho de que esta faceta tan importante de su filosofía haya recibido una atención tan escasa. El ciertamente no trata de la cuestión de la *energeia* con demasiada amplitud. De hecho introduce el término sin hacer notar que está proponiendo un concepto totalmente nuevo de lo real. Y no desarrolla por completo esta idea. Muchas de sus ideas características las trata del mismo modo, casi como de pasada. No explica gran detalle la teoría de la materia y la forma, ni trata tampoco adecuadamente el intelecto agente o el motor inmóvil. Pero estas últimas nociones llamaron la atención de los comentadores recientes y fueron así identificadas como rasgos fundamentales de la filosofía del Estagirita. Inexplicablemente, *energeia* no despertó el mismo interés y ha permanecido así como un aspecto relativamente olvidado de la metafísica aristotélica" [44].

Estas bellas palabras finales son realmente justas y exactas entorno a la cuestión que nos ocupa. Para concluir señalaremos que:

a) ETZWILER comenta rectamente los textos y sabe entenderlos, aunque con un aparato filosófico quizá un poco elemental.

b) Hace una buena aplicación de la *energeia*, tal como no es nada frecuente encontrar, aunque sin advertir con claridad los tres sentidos de la *energeia*.

c) Su punto de vista es exactamente el nuestro: fijarnos en la doctrina de la *energeia* como tal.

d) Sin embargo, omite toda referencia a la ἐντελέχεια, lo cual es una limitación importante en su trabajo.

44. J. P. ETZWILER, *loc. cit.*, pág. 333.

1.3.7. *Juan Bautista Monllor*

Hemos dejado para el último lugar el análisis de la monografía más interesante que hemos encontrado sobre el acto [45]. Al acercarnos a ella, damos un salto de cuatro siglos y nos adentramos en el mundo renacentista de la filosofía española del siglo XVI. Encontramos las mismas disputas, la misma división de opiniones, y la misma abundancia de citas y comentarios sobre Aristóteles que observamos en cualquier artículo contemporáneo. Donde aquí encontramos a ROSS, TRICOT, JAEGER, NUYENS, BONITZ o TRENDELENBURG, allí se nos habla de Cicerón, Alejandro, Beroaldo, Filopeno o Surdas. Pero el contenido de la discusión es el mismo, como tendremos ocasión de ver. Cuestiones que son aparentemente nuevas en la literatura aristotélica aparecen como tópicos o lugares de discusión corrientes y conocidos en aquella época.

Juan Bautista MONLLOR fue un aristotélico apasionado. Fruto de sus clases fue este opúsculo:

> "Cuando en los años anteriores, óptimo lector, públicamente interpreté los libros *de Anima* de Aristóteles, de todas las muchas cuestiones que en esas lecciones solía tratar, hay una que a mí y a mis oyentes nos parecía egregia y difícil: la cuestion cuyo nombre es Entelecheia".

En efecto, sus alumnos, contagiados del aristotelismo de su maestro, le pidieron que escribiese sus lecciones: "quidam

45. Advertimos que la exposición de la doctrina de MONLLOR será más larga de lo normal: 1) Por el enorme interés que el tratado que comentamos tiene para la doctrina del acto; 2) porque se trata de una obra publicada en 1569 que no se ha vuelto a reeditar y que por tanto resulta de difícil acceso y lectura. Agradecemos muy sinceramente al Profesor Angel d'Ors Lois habernos dado la noticia de la existencia y una copia de este tratado. Los textos los daremos traducidos por nosotros.

ex discipulis, rogarunt..." De esta manera vio la luz en Valencia, donde era profesor, en el año 1569, su obra: "*Paraphrasis et scholia in duos libros Priorum Analiticorum Aristotelis, vel de Ratiocinatione, e graeco sermone in latinum ab eo nunc denuo conversos. Accesserunt duo libelli eiusdem auctoris, unus de nomine Entelechia, alter de Universis, quod in rebus constet sine mentis opera*" (Valencia 1569).

El autor, viendo ya escrita su larga labor docente, deja escapar su esperanza:

> "Si yo entendiera que he hecho grata la cuestión a los estudiosos de la filosofía, quizá me crezca el ánimo para escribir otros tratados similares..." [46].

Bien merecería un estudio específico la vida y la obra de este aristotélico apasionado, de cuya obra emana una pátina de amor a la filosofía y al mundo clásico, y un espíritu cultivado y sagaz.

El libelo que presentamos ocupa sólo una pequeña parte de la larga obra de MONLLOR, concretamente 24 páginas. En su prólogo, ya citado, el autor nos recuerda:

> "Escribí para mí y para mis oyentes acerca de una cuestión egregia y difícil, cuyo nombre es Entelecheia, que ya ha sido tratada por muchos, pero por ninguno de ellos, en lo que yo he podido ver, ha sido satisfactoriamente explicada. Por eso decidí estudiarla con la máxima atención, no sólo en la definición del alma, sino en muchos otros lugares de Aristóteles" [47].

Ya hace 400 años se dijo, pues, lo que nosotros tenemos por fuerza que repetir: que la cuestión del acto permanece:

46. J. B. MONLLOR, *De nomine Entelecheia*, pág. 460.
47. J. B. MONLLOR, *De nomine Entelecheia*, pág. 460.

"a multos quidem tractatam, sed a nemine ex iis, quis ego viderim, satis explicatam".

Del contenido del opúsculo, cuyo título es *"Quid sit* ἐντελέχεια *apud Aristotelem"*, haremos ahora un resumen:

1. Se plantea la controversia del significado de ἐντελέχεια en la definición del alma, complicado por la interpretación de Cicerón "que en la primera de las cuestiones tusculanas explica la ἐντελέχεια como un cierto movimiento continuo y perenne. Esta interpretación no pudo ser probada por muchos de los peripatéticos, porque no se puede acomodar de ningún modo a la naturaleza del alma" (pág. 460). Vemos así que la cuestión planteada por HIRZEL acerca de la ἐντελέχεια [48], que tanta polémica suscitó, ya se debatía con igual o mayor intensidad, y no con menor acierto, en pleno siglo XVI. Hay que señalar que por carecer de un sistema moderno de citas, se nos escapan referencias de MONLLOR a autores y obras para nosotros mal conocidas.

2. MONLLOR se dispone a tratar la cuestión: "aunque tengamos nosotros una muy escasa erudición para emprender la cuestión. Demostraremos primero que la intepretación de Cicerón no es verdadera ni adecuada. Después extraeremos del propio Aristóteles el significado de este nombre" [49]. Dice a continuación:

> "Sé en cuánto Cicerón ha de ser tenido por todos, y cuánta es la fuerza y autoridad de su doctrina. Pero si el nombre de Cicerón fue siempre tan valioso para mí, y debo dudar de acometer este peligro, sin embargo estoy cierto de disentir de él en esta cuestión y seguir en ella a Aristóteles, cuyo juicio ha de ser antepuesto al de Cicerón en todas las cuestiones de filosofía" [50].

48. R. HIRZEL, *"Veber Entelechie und Endelechie"*, *Rhein Museum fur Philologie*, 1884, (39), págs. 169-208.
49. J. B. MONLLOR, *op. cit.*, pág. 461.
50. J. B. MONLLOR, *op. cit.*, pág. 461.

3. Se apoya en Guillermo Budeo, Julio Scaliger y Vito Amerbario, pero les reprocha: "que se dediquen más a criticar la interpretación de Cicerón que a mostrar lo que significa propiamente este término en Aristóteles" [51].

4. Expone la cita de la primera de las cuestiones Tusculanas de Cicerón, que termina con las conocidas palabras: "sic ipsum animum ἐντελέχειαν appellat nova notione, quasi grandem continuatam motionem, et perennem" [52]. Sostiene que Cicerón extrajo esta opinión del libro 2 del *De Generatione Animalium*, y cita 736b 27 - 737a 5 [53] afirmando que "Aristóteles ni en este lugar ni en ningún otro nunca pensó que el alma fuese cuerpo, pues hace de ella una forma" (pág. 463).

A continuación, sostiene que Cicerón podía haber tomado esta interpretación de Critolao, según testimonio de Macrobio, y no del propio Aristóteles:

> "Macrobio en este lugar no interpreta así estas palabras, pues piensa que para Cicerón el alma estaba compuesta de cuerpos celestes, y que nosotros estamos animados por la parte mundana del alma, por la cual lo están también las mismas estrellas y cuerpos celestes, y esto parece estar tomado del Timeo de Platón. Dice Macrobio que Critolao el Peripatético en ese lugar opina que el alma está formada de una quinta esencia, de donde piensa que tomó Cicerón lo que expresa en esta cuestión Tusculana" [54].

La discusión de esta sugestiva opinión de MONLLOR la realizaremos más adelante (cfr. 1.4.2.)

51. J. B. MONLLOR, *op. cit.*, pág. 461.
52. J. B. MONLLOR, *op. cit.*, pág. 462.
53. Citamos siempre según la edición de *Aristotelis Opera. Ex recensione* INMANUELIS BEKKERI, *Academia Regia Borussica, Editio altera quam curavit OLOF GIGON*, Vols. I y II, Gruyter et Socios, Berlín 1960. Todas las citas del *Corpus Aristotelicum* las haremos según la numeración de esta edición. Gruyter ha hecho una reedición en 1987.
54. J. B. MONLLOR, *op. cit.*, pág. 464.

5. A continuación da seis razones para rebatir la opinión de Cicerón: a) que ἐντελέχεια no puede ser movimiento (interpretación de *Phys.* 200b 26-28) porque se aplica a todas las categorías, y el movimiento sólo a tres —substancia, cualidad, cantidad—; b) que ἐντελέχεια es forma y especie (cita *De Anima* 412a 6-10), no movimiento; c) que la ἐντελέχεια es o hábito y forma, o acción, y que el alma es como la forma o el hábito, es decir, según el primer sentido; d) que el alma es en Aristóteles forma substancial, y ésta *entelechia*, frente al movimiento que sería accidente; e) si el alma fuese *entelechia* y movimiento, Aristóteles admitiría la opinión platónica de que el alma es αὐτοκίνητον, a lo cual se opone "acerrime" [55]; f) que Cicerón afirmaba ser el alma del hombre inmortal por ser movimiento perenne, cosa que no está clara porque para Aristóteles toda alma es *entelechia*, no sólo la del hombre.

6. A continuación sienta la tesis de que Cicerón leía ἐντελέχεια por ἐνδελέχεια:

> "No por esto voy a decir que Cicerón era inexperto en la lengua griega, como le atribuyen Argyropulos y otros griegos, pues llenó de admiración con sus expresiones griegas aún a los mismos griegos. Diré más bien que leyó esta palabra como ἐνδελέχειαν, tomando la δ y no la τ, lo cual sin duda significa un movimiento continuado y perenne" [56].

Cita un refrán griego, una frase de Menandro, otra del Timeo de Platón y luego dos de una obra de Aristóteles que no localizamos: "2 lib. de Ortu, et Interitu, cap. 9", como ejemplos del uso de ἐνδελέχεια o ἐντελέχεια. Añade:

> "Aquí hay que advertir que en algunos ejemplares griegos se lee corruptamente ἐντελέχων, con τ, y debe leerse con δ, como lo hace Filopono en sus comentarios" [57].

55. J. B. MONLLOR, *op. cit.*, pág. 466.
56. J. B. MONLLOR, *op. cit.*, pág. 467.
57. J. B. MONLLOR, *op. cit.*, pág. 468.

7. Ataca la interpretación de Luciano y Beroaldo que sostienen que son dos lecturas, con δ o τ, de la misma palabra:

"No me preocupo lo más mínimo en este pasaje de los gramáticos, pues es para mí cierto, y está averigüado en Aristóteles, que son dos lecturas bien diversas, y que tienen sentidos diversos, como ya hemos demostrado hasta la saciedad" [58].

8. Expone las razones que dan los que defienden a Cicerón, que se resumen en la opinión de Plutarco [59] de que ἐντελέχεια debe tomnarse por equivalente de ἐνδελέχεια, como dos palabras con el mismo significado.

9. A continuación pasa a explicar "quid propie significet ἐντελέχεια apud Aristotelem", antes de contestar al argumento de Plutarco.

"Muchos autores griegos expertísimos, y algunos también latinos, enseñan que entelecheia significa perfección. Pero a la hora de explicar su sentido, no todos están de acuerdo" [60].

Para decir lo que es la ἐντελέχεια sigue el mismo procedimiento de Aristóteles:

"Por tanto si mostramos qué sea la potencia, quedará entonces manifiesto qué sea ser ἐντελέχεια, y qué sea la propia ἐντελέχεια. Algunos dicen que algo está en potencia cuando todavía no es, pero puede llegar a ser... Ser por tanto ἐντελέχεια no es otra cosa que ser la propia cosa, no como antes en potencia... de lo cual se deduce que ἐντελέχεια es eso que llena la potencia, de

58. J. B. MONLLOR, *op. cit.*, pág. 469.
59. J. B. MONLLOR, *op. cit.*, pág. 469.
60. J. B. MONLLOR, *De nomine Entelecheia*, pág. 470.

la cual se obtiene que la cosa misma sea ya algo, no en potencia" [61].

Termina citando *Phys*. 201a 20 y diciendo, con tanta razón:

"Cualquiera medianamente versado en Aristóteles puede advertir esto, pues es un término frecuentísimo en Aristóteles" [62].

10. Acerca de la etimología nos encontramos con la misma opinión que sostiene DIELS [63] como tendremos ocasión de ver:

"Se dice que ἐντελέχεια, si atendemos a la fuerza de la palabra, deriva de ἐντελές, que significa perfecto, o de τέλος, que significa fin, y ἔχειν, que significa tener, como el verbo *perfectihabia*, que de este modo lo intepreta Hermolao Bárbaro, y no mal, pues significa fin y perfección" [64].

Cita en su favor a Temistio, Calcidio y Boecio.

11. "Toda forma esencial llámase adecuadamente entelechia... y por tanto la materia llama a la potencia y la forma a la entelechia... El alma se dice entelechia porque es forma, y razón del cuerpo vivo" [65].

Estas afirmaciones las va apoyando en referencias a textos y para esta última cita *De Anima* 412b 10. Explica la definición de alma ("se define como entelechia primera del cuerpo natural orgánico") concluyendo: "Por eso se llama el

61. J.B. MONLLOR, *De nomine Entelecheia*, pág. 471.
62. *Ibidem*.
63. H. DIELS, "Εντελέχεια", en *Zeitschrift fur vergl. Sprachforschung*, 1916 (47), págs. 193-211.
64. J. B. MONLLOR, *op. cit.*, pág. 472.
65. *Ibidem*.

alma entelechia y perfección del cuerpo, porque ella es verdaderamente tal del cuerpo [66]". Después desarrolla una lúcida explicación para solventar algunas dificultades en la comprensión de esta definición que menciona Alejandro de Afrodisia.

12. Señala cual es la ratio de *entelecheia*:

> "Así la entelechia de la casa es la casa, y lo mismo en las demás cosas. Por lo cual la definición casi común de entelechia podría ser: aquello por lo cual se dice que cada cosa es tal y eso que es, o el ser propio de cada cosa" [67].

13. Señala que el ente, según Aristóteles, se divide en lo que es potencia y en entelequia y que esto corresponde explicarlo a la filosofía primera (pág. 475).

14. Explica luego la definición de movimiento para responder a los que defienden a Cicerón: "Así la entelecheia es el movimiento o el acto que sigue a aquella potencia según la cual el móvil se dice tal":

> "El movimiento se define como la entelechia del móvil en cuanto tal móvil y de aquello que está en potencia. Pues es su acto, pues tiene potencia, no tanto para el fin del movimiento, como algunos juzgan, sino para ser movido, es decir, para ser movido hacia algo: así interpreto yo esa definición, junto con otros intérpretes griegos como Temistio, Filópono, Simplicio y también el propio Aristóteles... Por esto se dice que el movimiento es una entelechia imperfecta, porque no realiza sólo esa potencia de la cual es entelechia, y a la que sigue, sino que simultáneamente permanece en potencia... Decimos que la entelechia algunas veces es movimiento, pero negamos

66. J. B. MONLLOR, *op. cit.*, pág. 473.
67. J. B. MONLLOR, *op. cit.*, pág. 474.

que sea ésa la significación más propia del término... Así pues se dice que el cambio es entelechia, e incluso toda acción, no porque sea ésa la expresión más propia de esa palabra, sino porque según ella se dice que algo en verdad se mueve, o actúa, o que simplemente es lo que es" [68].

Con estas palabras descubrimos que para MONLLOR la *entelechia* tiene un sentido propio (la forma) y dos derivados: el movimiento (motus) y la operación (actio). Estas afirmaciones que citamos son de gran trascendencia, como más adelante veremos.

15. Contras la tercera razón de los ciceronianos comienza a hablar de ἐνέργεια, que siempre traduce por *actio* y dice:

"En el tercer capítulo del libro noveno de la Filosofía primera (se refiere a 1047a 32) dice que ἐνέργεια parece ser principalmente movimiento, mientras que en el capítulo ocho (se refiere a 1050a 23) es dicha del obrar, como siendo una consecución de la propia obra. Es verdad lo que se dice acerca de que Aristóteles utiliza para lo mismo estos dos nombres de *energeia* y *entelechia*, y hay muchos pasajes en Aristóteles que así lo demuestran. Pero en esta cuestión no hay que desesperar. Nosotros enseñamos que en Aristóteles *energeia* no siempre significa operación, sino con frecuencia significa lo mismo que entelechia, es decir, aquello por lo cual una cosa se dice ser lo que realmente es, pues aunque en ella no haya acción, ni moción, hay ἐνέργεια, ser ella misma, lo que vulgarmente se dice ser en acto" [69].

Conociendo nuestro autor las muchas dificultades que encierra esta cuestión nos recuerda su método, el cual, como más adelante veremos, también nosotros sugerimos:

68. J. B. MONLLOR, *op. cit.*, pág. 476.
69. *Ibidem*.

> "nada enseñaré en esta cuestión que no demuestre con firmísimos testimonios del propio Aristóteles" [70].

16. A partir de aquí, partiendo de la definición de acto en *Metaph.* 1048a 32 muestra cómo en 1048b 8 la *energeia* es forma y añade; "atque omnino toto nono libro accipit saepe *energeia* pro forma" (p. 478). Cita *Metaph.* 1043a 5 en donde afirma que lo que predica de la materia es el acto mismo. Y termina citando *Metaph.* 1043a 23, para demostrar que "en algunos lugares de hecho *energeia* no puede significar acción o movimiento" (pág. 478), lo cual es evidente. Para terminar de demostrar esta tesis cita testimonios explícitos, aparte de 1043a 23, tales como *Phys.* 212b 4, *Methaph.* 1047a 14 y *Phys.* 255b 10. Continua insistiendo en que

> "ἐνέργεια, que es el hacer u operar, no expresa otra cosa que el ser propio, aunque ese ser no sea un hacer" [71].

Cita en su apoyo dos textos de la *Metafísica*, y luego además 1046b 30 (texto de los Megáricos). Vuelve a concluir la misma interpretación. MONLLOR se empeña en lo que anteriormente ha dicho, aduciendo muchos textos para demostrar una tesis que, por otro lado, resulta bastante evidente.

Refiriéndose a 1046b 30 dice que: "por ἐνεργεῖν entendía cualquier ser" [72]. Quizá haya que decir que MONLLOR fuerza un poco su interpretación en este pasaje:

> "En este pasaje ἐνεργεῖν, esto es, obrar, no significa otra cosa que el ser más propio, sea ese ser hacer algo, sea no hacer nada, sino ser propiamente algo, o existir de algún modo" [73].

70. J. B. MONLLOR, *op. cit.*, pág. 478.
71. J. B. MONLLOR, *op. cit.*, pág. 479.
72. J. B. MONLLOR, *op. cit.*, pág. 479.
73. *Ibidem.*

Creo que no está tan claro como lo dice MONLLOR. Basta leer el texto. Por último resuelve una dificultad de Alejandro sin mucho interés.

17. A continuación se plantea por qué motus es *energeia*:

> "El movimiento se dice *energeia* por la misma razón por la que se llama entelechia, pues por eso se dice que el móvil propiamente se mueve. De lo cual se deduce que es falso lo que enseñan algunos, aunque sean varones doctísimos, que dicen que el movimiento es *energeia* en cuanto procede del agente: entelechia en cuanto que ser movido significa una acción del agente" [74].

Esta reducción de *energeia* a la acción de agente es defendida por Galeno y rebatida por MONLLOR con la definición de movimiento de *Metaph.* 1065b 15 en la que se emplea ἐνέργεια y el empleo de *energeia* al hablar del movimiento en *Phys*. 201b 10 y 201b 31. También menciona el uso que hace Aristóteles, en los siguientes capítulos de la *Física*, de *entelechia* y *energeia* como de tanto de lo que se mueve como de lo que mueve (doctrina de la verdad de los actos). Todas estas argumentaciones son perfectamente válidas y concluyentes.

18. Tras repetir su tesis se refiere a la traducción latina de estas palabras:

> "Enseñamos que *energeia* no siempre significa en Aristóteles operación, sino la razón por la cual algo se dice ser propiamente tal. Parece ser éste uno de esos términos a los que Aristóteles, según la costumbre de los filósofos, le dió un significado distinto del suyo propio. Los viejos

74. J. B. MONLLOR, *op. cit.*, pág. 481.

intérpretes latinos entienden ambas palabras, *energeia* y entelechia, como acto, aunque acto acto parece expresar mejor ἐνέργεια que ἐντελέχεια, y ésta no tiene una palabra latina propia que la exprese, a no ser que se llame perfección. Pero esta palabra no expresa la fuerza de la entelechia" [75].

Y añade:

"El acto que usan los latinos no significa en este pasaje acción, como algunos creyeron falsamente, sino aquello por lo cual algo es propiamente lo que es. Pues así como Aristóteles trasmutó el significado de *energeia* del suyo propio a otro distinto, así también hicieron los intérpretes latinos con la palabra acto" [76].

Señala que Cicerón toma *energeia* por "effectio":

"Llama a la forma "effectio", pues leyó en Aristóteles que era llamada *energeia*... Pero alguien puede dudar de por qué *energeia* puede ser tomada en Aristóteles como forma y hábito, siendo propiamente acción, o cierto movimiento diferente del hábito y la forma: por qué la propia forma se llama entelechia ya lo hemos dicho más arriba" [77].

Interesantísima observación, en la que advertimos que MONLLOR conoce la acepción de *energeia* como hábito, y hace derivar esta acepción de su previa identificación con *entelechia*.

75. J. B. MONLLOR, *op. cit.*, pág. 482.
76. J. B. MONLLOR, *op. cit.*, pág. 482.
77. *Ibidem.*

19. Tomando pie de lo anterior nos va a dar razón de cómo llega a aplicarse la *energeia* a lo que es la entelequia, siguiendo a Alejandro en la interpretación de *Metaph.*. 1047a 30:

> "La interpretación de Alejandro en este lugar es que es movimiento, el cual propiamente se dice *energeia*, pero como el fin del movimiento es una cierta entelechia, de ahí se deduce que el propio fin es entelechia, y se llama *energeia*... De ahí se deduce también que toda *ratio* y forma por las cuales algo es propiamente tal (aunque no sea propiamente movimiento, como la relación y otras similares) se llaman *energeias*" [78].

A continuación cita *Metaph.*. 1050a 23 y dice:

> "Me parece que el sentido de estas palabras es que en todas las cosas el fin es la propia obra, sea esta obra la propia acción, que en algunas cosas es el fin último, como en el arte de danzar la propia danza, sea la obra otra cosa distinta a la acción, como en la edificación de la casa, pues ambas cosas significa el nombre de ἔϱγον entre los griegos: la *energeia* es pues cierta obra, como se muestra en el significado de la propia palabra, y la *energeia* se dice según la palabra *ergon*: por tanto la *energeia* es fin y pertenece y se acomoda al significado de entelechia y forma. Con estas palabras se significa la acción, y la confección de la obra, pero también el efecto de la propia obra, y por eso *energeia* se llama forma y entelechia, porque es cierta obra y fin" [79].

Nos parece que no puede resumirse mejor y con más claridad todo lo que se encierra en esta cuestión.

78. J. B. MONLLOR, *op. cit.,* pág. 483.
79. *Ibidem.*

20. Termina nuestro autor con unas sabrosisímas palabras:

> "Estas son las cosas que tenía que decir sobre esta cuestión. Si alguien quiere añadir otras mejores, liberalmente las aceptaré y tendré gran deleite. Sé que esta cuestión fue vista como muy difícil por los varones doctos, como es el caso de Hermolao Bárbaro, varón cultísimo en todo género de doctrinas, que, sorprendido en cierta ocasión en coloquio con el demonio, no le pidió otra cosa sino que le mostrara que era la entelechia de Aristóteles. Por estos testimonios que he presentado del propio Aristóteles pienso que ha quedado suficientemente de manifiesto, y no me parece necesario invocar a ningún demonio impostor" [80].

Piensa Monllor haber terminado con la leyenda de que necesitaríamos un coloquio con el demonio para saber lo que es la *entelechia*, según la conocida frase de Hermolao Bárbaro. Nosotros, en el momento de terminar nuestra exposición, coincidimos con MONLLOR en que ha quedado claramente manifistado el pensamiento de Aristóteles. Más aún, hemos de decir que resulta sorprendente que se puedan tratar prácticamente todas las cuestiones que atañen a la *energeia* y a la *entelechia* con la precisión, brevedad y claridad con que lo hace MONLLOR.

Básicamente hemos de decir que estamos de acuerdo con la concepción de *energeia* y *entelechia* que tiene. Si en un principio parece que reduce *energeia* a su significado de operación, más tarde se aprecia cómo insiste en que ese significado inicial se enriquece por su identificación con *entelechia.* Resulta sorprendente el equilibrio de la concepción de MONLLOR, que a nuestro modo de ver refleja con fiel exactitud el pensamiento de Aristóteles.

80. J. B. MONLLOR, *op. cit.*, pág. 484.

No vamos a discutir sus afirmaciones ahora, sobre todo porque el análisis de los textos de Aristóteles nos llevará a las mismas conclusiones que él obtiene. Dado que su concepción de la doctrina de la *entelechia* y de la *energeia* es orgánica y completa, sólo estaremos en condiciones de apreciarla una vez que hayamos llevado a cabo el examen de los textos.

Con la salvedad de los 400 años largos que nos separan de él, nos parece que J. B. MONLLOR trabaja nuestro tema con rigor filosófico y textual, adopta una postura respetuosa y objetiva con nuestro autor, sin forzar sus palabras ni su doctrina, y al tiempo dispone de un buen bagaje conceptual y un gran conocimiento de la doctrina del acto.

Otros méritos de MONLLOR son, indudablemente, haber aclarado puntos oscuros, en los que tropiezan inevitablemente casi todos los intérpretes, como son la cuestión de la ἐντελέχεια, las relaciones entre *energeia* y *ergon*, la multiplicidad de sentidos de *energeia* y *entelechia*, que no se invalidan unos a otros, la correcta interpretación de la definición del movimiento, etc. Se puede que MONLLOR toca casi todos los aspectos de nuestro tema con la excepción de la aplicación del tercer sentido (*energeia* como operación) a los distintos ámbitos de lo real, incluido el teológico, punto que él seguramente da por resulto por su facilidad de interpretación.

Resta decir que la interpretación de MONLLOR será, como es lógico, muy tenida en cuenta en adelante. Por otra parte pueden hacérsele algunos reparos metodológicos, tales como dejar para el final una cuestión tan delicada como la relación entre *energeia* y *entelechia*, o no mencionar la prioridad del acto respecto a la potencia. Pero no son reparos de importancia, si se recuerda que MONLLOR tiene una concepción global de la doctrina que va mostrando con textos. Estos textos tienen un valor demostrativo, no inductivo, respecto de sus afirmaciones. En esto estriba la diferencia con nuestra investigación.

1.4. **Estudios parciales**

1.4.1. *Origen de la* energeia

1.4.1.1. *E. Berti*

El primero de los autores que trata del origen de la *energeia* es E. BERTI [81], discípulo de M. GENTILE y seguidor de JAEGER, en quien se apoya. Como puntos interesantes de su trabajo destacaremos:

1) El origen de la distinción de la *energeia* y *dynamis* está en el *Protréptico*. BERTI analiza los textos, citando la correspondiente bibliografía. Sin embargo, da una interpretación insuficiente de esta distinción al afirmar que Aristóteles se la plantea como un dato de *experiencia*, *inmediato*, previo a toda mediación conceptual [82].

2) Riqueza de doctrina del libro V. de *Metaph.* sobre la potencia y el acto. BERTI resta méritos a este hecho por la posible datación incierta de todo el libro, basándose en SMEETS.

3) Basándose en un argumento muy débil señala que quizá la distinción entre *dynamis* y *energeia* no pertenezca a Aristóteles, sino a la Academia. Y añade:

> "Si esto fuese cierto, constituiría la prueba de que la distinción entre potencia y acto no debe ser considerada como una construcción especulativa, de la cual alguno pudiera arrogarse el mérito, sino como un resultado de la observación inmediata de la experiencia, que todos hubieran podido hacer propia" [83].

4) Tras mencionar más citas interesantes del concepto de *dynamis* en Platón añade:

> "En la propia obra de Platón hay un apunte suficientemente claro de la potencia aristotélica" [84].

81. E. BERTI, *'Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell'atto in Aristotele'*, *Studia Patavina*, V, 1958, págs. 477-505.
82. E. BERTI, *loc. cit.*, págs. 482-483.
83. E. BERTI, *loc. cit.*, pág. 493.
84. E. BERTI, *loc. cit.*, pág. 494.

Afirma también que, sea doctrina propia de la Academia o descubrimiento de Aristóteles, esta doctrina *"conserva su carácter de derivación inmediata de la experiencia"*. Destaca *"la criticitá"* del procedimiento de Aristóteles, así como *"il riferimento al'inmediatezza dell'esperienza"* (pág. 495).

5) Distingue sólo dos sentidos de energeia: *kinesis* y *entelechia* (pág. 497).

En resumen, este artículo de BERTI es un ejemplo de *metafísica crítica*, pues se apoya mucho en GENTILE, pero llega a apreciar sólo de modo superficial e incompleto la doctrina del acto, olvidando muchas posibles aclaraciones. Sus argumentaciones no son excesivamente exactas ni convincentes.

1.4.1.2. *G. A. Blair y F. E. Ellrod*

Nueve años más tarde, en 1967, G. A. BLAIR publicó un artículo [85], fruto de su tesis doctoral [86], en el que se muestra partidario de examinar todos los textos, lo cual: "revela ciertas cosas que hasta ahora, por lo que parece, no han sido tenidas en cuenta" (pág. 101). Su planteamiento es casi exclusivamente linguístico: "La tarea es hallar exactamente lo que las palabras significan" (*Ibidem*). Sugiere que ambas las acuñó Aristóteles.

Una primera limitación de BLAIR se aprecia con nitidez cuando se plantea que "el primer paso en la investigación debe ser encontrar absolutamente todos los lugares donde el término aparece" [87]. Aunque efectivamente es así, sorprende que, después de haber dicho esto, en su tabla (pág. 103) falten ¡91! lugares donde se usa *energeia* y ¡15! donde se usa *entelecheia* (vid. nuestra tabla en 3.4).

85. G. A. BLAIR, *'The meaning of 'Energeia' and 'Entelechia' in Aristotle'*, *International Philosophical Quartely*, VII, 1967, págs. 101-117.

86. "'Ενέϱγεια' *and* 'εντελέχεια' *in Aristotle*", Fordham University, 1964. Esta tesis doctoral está inédita y no hemos podido consultarla.

87. G. A. BLAIR, *loc. cit.*, pág. 102.

En pág. 104 señala como etimología de *energeia*: "es un compuesto de εν, que significa 'in', y 'έϱγεια', el nombre derivado de ἐϱγεῖν". Tras analizarlo da como significado de energeia '*actividad interna*' (*inward activity*), lo cual sólo vale en términos generales.

Al señalar el origen de la distinción de *dynamis/energeia* en el fragmento 14 del *Protréptico* nos hace ver que en ese párrafo *energeia* "no hace referencia al cambio" (pág. 105). No obstante nos parece de interés su testimonio sobre el origen de la distinción. Al comentar ese fragmento descubre todos los sentidos que en él tiene *energeia*, pero vuelve a concluir sorprendentemente:

> "Parece que *energeia* en su origen significa actividad interior" [88].

Dice también que Aristóteles no rechaza "su significado original, que fue claramente 'hacerse' (doing)" (pág. 108). Seguimos moviéndonos a un nivel linguístico bastante impreciso. Además, no advierte bien el sentido analógico de *energeia*:

> "él parece estar tratando de dar la impresión de que hay un sólo significado de la palabra" [89].

Más tarde alude de modo impreciso a esta analogía para concluir:

> "Aparece ahora claro que todos los usos de *energeia* en Aristóteles son coherentes con el significado de 'actividad' (activity) y solamente algunos con el de 'actualidad' (actuality)" [90].

88. G. A. BLAIR, *loc. cit.*, pág. 106.
89. *Ibidem*.
90. G. A. BLAIR, *loc. cit.*, pág. 110.

Esta afirmación es cierta *grosso modo*, pero necesita matizaciones.

Al hablar de εντελέχεια según el *Greek-English Lexicon* de LIDDELL y SCOTT, deduce la identidad de significado por la coincidencia de ejemplos en la definición de *energeia* y de *entelechia* en *Met* 1017a 35- b 9:

> "Por tanto, *entelechia* y *energeia* deben significar exactamente la misma cosa; y por eso Aristóteles acuñó dos palabras y las definió de tal modo que se viera que pudo haber acuñado sólo una. Tampoco las palabras tienen aplicaciones diferentes, como hemos señalado antes. Cada uso singular de *entelechia* tiene un uso *energeia* exactamente paralelo" [91].

Esto es sencillamente inexacto. Se podría demostrar lo contrario con otros textos. Esta interpretación es cierta también sólo *grosso modo*.

A continuación da una original teoría, que resumimos: originalmente *energeia* significaba operación, y forma. Luego Aristóteles quiso acuñar un término que se correspondiera a *dynamis* como posibilidad (*entelechia*). Luego resultó que usaba *entelechia* donde antes decía *energeia*, y al final volvió a *energeia* por ser todas las formas "activities" (cfr. pág. 112). Esta teoría, algo confusa, parece responder a un problema cierto: ¿por qué dos palabras y no sólo una? A nosotros nos parece que las razones que lo explican son de índole conceptual, dado su contenido, *que no es el mismo*, como gratuitamente pretende BLAIR, sino diverso: el uso común que se hace de ellas es una aplicación de estas nociones al ámbito de lo real. Tendremos ocasión de debatirlo.

Sostiene, según su teoría, que "parecería una conclusión razonable que esta investigación ha puesto al descubierto trazas de una versión temprana y perdida del libro θ en la

91. G. A. BLAIR, *loc. cit.*, pág. 110.

que *entelechia* es la palabra usada para 'acto'" [92]. Siguiendo su teoría señala que:

> "Este significado de *entelechia* ('posesión interna del fin') también clarifica la relación de las dos palabras, y explica por qué Aristóteles cesó de usar *entelecheia* sin repudiarla del todo, si hizo en efecto el descubrimiento de que cuando una cosa posee en sí misma su fin, y sólo entonces, no es activa, y de que toda posesión del fin es de hecho una actividad de cierta clase" [93].

Esta explicación habría que corregirla diciendo que ese descubrimiento del que habla BLAIR era para Aristóteles evidente desde el primer momento, como tendremos ocasión de mostrar. Difícilmente se explica que Aristóteles "tardase" en darse cuenta: la doctrina del acto se presenta como unitaria desde el principio, aunque su desarrollo exija todas las obras del *Corpus*.

Contra nosotros se alza luego la explicación que da BLAIR de la oscilación entre *entelechia* y *energeia* en la definición de movimiento en *Phys.* 201a 9-b 15, diciendo que empieza por *entelechia* y acaba por *energeia*, mientras que en el libro θ *energeia* sustituye a *entelechia* en el pasaje fundamental y desde el principio. No tenemos inconveniente en admitir la explicación de estas oscilaciones que da BLAIR, innegables por otro lado. Tendremos ocasión de tratarlo cuando veamos la relación entre estos dos términos.

Después señala pasajes del *De Anima* que recogen estas oscilaciones. Termina diciendo:

> "Podría parecer que de hecho hubo una progresión en el pensamiento de Aristóteles, desde el uso exclusivo de *entelecheia*, en el sentido de forma, hasta el uso de las

92. G. A. BLAIR, *loc. cit.*, pág. 113.
93. G. A. BLAIR, *loc. cit.*, pág. 112.

dos palabras, y hasta el uso final exclusivo (excepto para referencias a cuestiones anteriores) de *energeia*" [94].

Las conclusiones de BLAIR son interesantes:

"1) El significado tradicional de 'actualidad' es erróneo aun cuando se aplique a cualquier palabra: *energeia* significa 'actividad' y *entelecheia* posesión interna del fin.

2) *Energeia* fue acuñada en primer lugar por el Aristóteles platónico y biólogo; cuando rompió con la teoría de las formas, inventó *entelecheia* como correlativo estático y eternamente inmutable de materia como dynamis.

3) Cuando investigaba el movimiento y el alma, descubrió que la realidad de la posesión del fin consiste en que es una actividad, y por eso en sus escritos tardíos usa sólo *energeia*.

4) Aparentemente hay una versión perdida del libro θ, parte del cual aparece en Δ. 5) Finalmente, esta teoría proporciona una base relativamente clara para datar las obras de Aristóteles que mencionan la teoría del acto y de la potencia, que son práticamente todas, en períodos generales." [95].

Ante estas conclusiones, evidentemente sugestivas, tenemos que adoptar una postura prudente: de hecho le hemos hecho ya algunos reparos. BLAIR tiene un modo sencillo y unitario de interpretar los textos, lo cual es una gran ventaja y permite llegar rápidamente a una síntesis total. Pero utilizar como criterio de datación una hipótesis acorde con el significado de las palabras, pero cuyo desarrollo en el tiempo ha sido postulado sin excesivo rigor ni aparato crítico, puede acarrear errores: no se puede supeditar la obra de Aristóteles a un criterio de datación que no esté sentado sobre bases solidas. Por otro lado las conclusiones de BLAIR

94. G. A. BLAIR, *loc. cit.*, pág. 116.
95. G. A. BLAIR, *loc. cit.*, pág. 117.

son bastante obvias, aunque él diga que "está en desacuerdo con años y años de tradición" (pág. 117).

En 1982 F. E. ELLROD publicó un artículo [96] en el que sigue fielmente las huellas de ETZWILER y BLAIR, y analiza las dificultades de la traducción de *energeia* al inglés. Se mueve en el ámbito de la filosofía analítica, muy pegada a los textos concretos que analiza, y no aporta novedades sustanciales.

1.4.2. *La* Entelecheia

1.4.2.1. *Hirzel y Diels*

R. HIRZEL [97] trató ampliamente, hace ya más de cien años del origen de la *Entelechia* y del significado de *Endelechia*. Ya hemos visto (al tratar de MONLLOR) que antes que él Cicerón y Hermolao Bárbaro trataron de la cuestión, también lo hicieron LEO MEYER, TRENDELENBURG y SUSEMIHL, a quienes cita HIRZEL, debatiendo ampliamente el texto ciceroniano de las *Tusculanas* y estudiando con detalle cuales eran los cinco elementos y su relación con la substancia. El resumen de las opiniones de HIRZEL lo encontramos al final de su artículo:

> "Die Entelecheia ist nichtein von Natur aus ein selbständinges Wort, ist sondern eine Umbuldung, die erst Aristoteles mit der ἐνδελέχεια vorgenomen hat" [98].

Es decir, ἐνδελέχεια no es una palabra independiente que designa la φύσις, sino una transformación (Umbildung) que el joven Aristóteles ha hecho con ἐνδελέχεια. Es la misma opinión de BIGNONE, que estudiaremos con detalle.

96. F. E. ELLROD, *'Energeia and process in Aristotle' International Philosophical Quarterly*, 1982 (22), págs. 154-181.
97. R. HIRZEL, *'Ueber Entelechie und Endelechie'*, *Rhein Museum für Philologie*, 1884 (31), págs. 169-208.
98. R. HIRZEL, *loc. cit.*, pág. 208.

H. DIELS [99] rechaza la manera de pensar de HIRZEL, apoyándose en JAEGER; su tesis consiste en derivar ἐντελέχεια de ἐντελές y ἔχειν, insistiendo en que *no deriva* de ἐνδελέχεια, que es otra cosa distinta (pág. 203). Siendo un testimonio tan antiguo, DIELS conserva sin embargo una gran autoridad. Expone con detalle las razones etimológicas de la no conexión de *entelecheia* y *endelecheia*.

1.4.2.2. *E. Bignone*

La obra más importante sobre la cuestión del origen de la *Entelecheia* y la doctrina de la *Endelecheia* es, sin dudarlo la de BIGNONE [100]. Su próposito es claro:

> "Una demostración exhaustiva del testimonio ciceroniano sobre la doctrina del primer Aristóteles sobre el alma como quinto elemento, que respondiese a la verdad en todos sus puntos, nos podría hacer ver como representaría el momento más significativo para comprender el paso teorético del primer Aristóteles de las obras platonizantes, al segundo Aristóteles de las obras de madurez, no publicadas por él y las únicas que nos han llegado. Tal cómputo está reservado para este apéndice" [101].

Podemos afirmar que el punto de vista del que parte BIGNONE está algo alejado de nuestro propósito. Como se verá, no hace un tratamiento completo de la *entelecheia*, aunque da interesantes sugerencias.

El problema que se plantea BIGNONE es demostrar que Aristóteles sostiene una doctrina, derivada de Platón y

99. H. DIELS, 'Εντελέχεια' en *Etymologica*, en *Zeitschrift für vergl. Sprachforschung*, 1916 (47), págs. 200-203.

100. E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione di Epicuro*, La Nuova Italia, Fiorenze, 2a. ed. 1973, 2 vol. La cuestión que nos afecta viene tratada en el vol. I, apéndice al cap. III, págs. 201-251: '*Una nuova meta nella riconquista dell'Aristotele perduto*'.

101. E. BIGNONE, *op. cit.*, pág. 203.

de la Academia, y expuesta en sus obras juveniles perdidas, según la cual el alma era un quinto elemento calificado de ἐνδελεχές, o *movimiento continuo*. Esta demostración ha de hacerse a base de testimonios de Cicerón y de otros, ya que en las obras de Aristóteles de que disponemos tal doctrina no aparece. A esto dedica bastantes páginas (203-224). Demuestra también algunas características de esta quinta naturaleza (que es αὐτοκίνητον, y que no tiene nombre).

BIGNONE mantiene (pág. 228) la diversidad de lecturas de *entelecheia* y *endelecheia*:

> "Esta doctrina del primer Aristóteles sobre el alma como *endelecheia* no tiene nada que ver con la del segundo Aristóteles sobre el alma como *entelecheia* de un cuerpo orgánico, y deriva directamente de la doctrina platónica y académica sobre el alma como *autocineticon*" [102].

Esta es la tesis central de BIGNONE. Esclarece que *endelecheia* significa lo mismo que συνέχεια, es decir, continuidad, y cita algunos pasajes (pág. 230). Luego añade:

> "Para volver ahora a la definición del alma como *endelecheia*, como continuidad, se debe admitir que ese atributo del alma (apunte del carácter místico de esta doctrina, que tiene como intención última la demostración de que el alma es divina e inmortal) debe ser el elemento fundamental en esta teoría del alma" [103].

Esta teoría pertenece al período platonizante de Aristóteles. Hay un rastro de esta teoría del alma en el *De Anima* 407a 7. Al hablar de ἐντελέχεια dice que

> "Es ciertamente un término técnico, una formación artificial (ἐντελές ἔχειν) de Aristóteles (como la otra expresión tan discutida το τί ἦν εἶναι, que no es sinónima),

102. E. BIGNONE, *op. cit.*, pág. 229.
103. E. BIGNONE, *op. cit.*, pág. 235.

una palabra creada por él para expresar un nuevo concepto propio de su filosofía" [104].

Mantiene, como DIELS, que ἐνδελέχεια tiene derivados, (págs. 237, nota 64) y que respecto a ἐντελέχεια: "su formación no puede extenderse al adjetivo ni al adverbio, sino que quedó infecunda" (pág. 237).

También cita como testimonio a favor de la doctrina del alma como *endelecheia* a Filón (págs. 238-39). En suma, es plausible y parece suficientemente mostrado, por todos los testimonios aducidos, que Aristóteles profesó esta doctrina del alma. A continuación su tesis central:

> "Se ve por tanto cuál es la importancia del texto ciceroniano sobre la *endelecheia*, que revela un aspecto ignorado del primer pensamiento filosófico de Aristóteles, de grandísima significación, porque el paso de esta teoría platonizante del alma a la del alma como *entelecheia*, propia del segundo período de su filosofía, constituye, como podrá deducirse de un atento examen de las dos doctrinas, el momento capital de la evolución del primer al segundo Aristóteles" [105].

El motivo que Aristóteles tuvo para abandonar el platonismo fue que no explicaba el movimiento (págs. 242-245). Y que el movimiento, por tanto, para el alma es sólo una accidente, no su esencia más íntima (pág. 246). Y así tuvo que buscar un nuevo término:

> "Convenía un término que indicase, no la φύσις, la ousía abstracta, ni el εἶδος, separado de la δύναμις, sino la forma y el acto como conquista y extinción de la potencia. No el λόγος, indeterminado, no la ἐνέργεια que puede ser considerada en su proceso de actualización, cuando es ἀτελής, sino la ἐνέργεια plenamente actuali-

104. E. BIGNONE, *op. cit.*, pág. 237.
105. E. BIGNONE, *op. cit.*, pág. 240.

zada, ἐντελής. Y convenía sobre todo que este vocablo fuese acuñado según las costumbres de la lengua griega. Por lo cual, por la propia sugestión del antiguo vocablo que no ofrecía una forma verbal, la formación de la palabra ἐντελέχεια expresa rigurosamente la conquista del fin (τέλος, ἐντελές): junto a la actividad está la posesión (ἔχειν) de esta actividad, realizada y llegada a su término. Esta expresión era útil, no sólo para designar el alma, sino también para expresar egregiamente la inmovilidad del primer principio motor, la ἐνέργεια ἀκινησίας que habíamos visto que era la última conquista de la metafísica aristotélica" [106].

BIGNONE nos ofrece aquí una estupenda descripción de la creación de la *entelecheia* y los motivos que llevaron a Aristóteles a acuñar este término. Es digno de notarse como BIGNONE vincula la *entelecheia* tanto al alma como a la perfección divina.

La doctrina de la *endelecheia*, y la obras donde se encontraba, será así olvidada por el propio Aristóteles y sus sucesores. BIGNONE termina su tratamiento de esta cuestión haciendo ver las consecuencias que para todo el pensamiento de Aristóteles tuvo este cambio en la doctrina del alma. Como conclusión podemos decir:

1. Estamos ante la explicación más convincente de la doctrina de la *endelecheia*, con un estudio de los testimonios escritos minucioso y exacto. Por tanto, cualquier tratamiento de esta cuestión debe contar inevitablemente con sus afirmaciones. Además, nos parece que BIGNONE no hace sino ampliar lo ya dicho por MONLLOR, HIRZEL y DIELS, completándolo y explicándolo con más claridad y seguridad. En este sentido, nos parece que es una adquisición definitiva.

106. E. BIGNONE, *op. cit.*, pág. 247.

2. La explicación del nacimiento de la *entelecheia* nos parece, también la más verosímil que se ha dado. Otra cuestión son los puntos débiles que la explicación de BIGNONE contenga. A pesar de ellos, nos parece que su tesis es la mejor demostrada. La vinculación del nacimiento de la *entelecheia* a la doctrina del alma nos parece acertada.

3. El primer reparo que podríamos hacerle a BIGNONE es que su interpretación de la doctrina de la *entelecheia* aplicada al alma es tratada bastante por encima, con poca precisión. El alma como motor inmóvil es una interpretación que exigiría más matices de los que él da. No hay un análisis de textos ni de su contenido especulativo.

4. El segundo reparo consistiría en pedirle a BIGNONE que detallara más su concepción del paso del primer al segundo Aristóteles. Como siempre, al utilizar como criterio de este paso *un único* punto de vista, se corre el grave riesgo de empobrecer o simplificar en exceso la evolución del pensamiento de Aristóteles. Aunque resulta una tesis sugerente, quizá se pueda pensar que hay más de una clave, además del paso de la doctrina de la *endelecheia* a la de la *entelecheia*, que explique el abandono del platonismo por parte de Aristóteles. Nosotros, al menos, preferimos pensarlo así.

1.4.3. *Sobre el libro IX de la Metafísica*

Sabido es que el libro θ de la *Metafísica* es el que contiene con mayor abundancia y detalle el tratamiento de la doctrina de la *energeia*. Además es uno de los más comentados y estudiados. Por estos motivos, en este apartado estudiaremos lo que algunos autores han dicho acerca de las doctrinas contenidas en este libro.

1.4.3.2. *J. Lorite*

El libro de LORITE [107] es una tesis doctoral, hecha en Friburgo, sobre la *Metafísica* de Aristóteles. Por tanto, por lo que respecta a nuestro tema, se ciñe al libro θ, y algo al resto de la *Metafísica*, pero no busca un tratamiento *a se* de nuestro tema, ni tiene en cuenta los textos de las demás obras.

Sus reflexiones 'Δὑναμις, ἐντελέχεια, ἔργον' (págs. 183-203) tratan con algún detenimiento estos tres concepto y al hablar de *entelecheia* señala su uso indiferente con *energeia*, apoyándose en la autoridad de MONLLOR.

LORITE se inspira fundamentelmente en una tesis doctoral de 1957 de un tal MONTAVON [108]. Acerca de la *entelecheia*, se apoya en CHANTRAINE acerca de su origen, y en J. PEPIN acerca del problema de la *entelecheia*, llegando a las mismas conclusiones que BIGNONE: ἐνδελέχεια es el concepto de alma en el período platónico, luego hay un cambio de perspectiva y de concepto acerca del alma [109].

Nos parecen muy interesantes sus precisiones acerca del sentido del concepto de *entelecheia*. Sostiene (pág. 196) que viendo la estructura y significado del término hay que ir hacia lo real a lo que apunta. Citando a MONTAVON dice que el verbo ἔχειν tiene un significado final (por ejemplo en *Metaph*. 1023a 23) y que por eso se une a ἐντελῶς. Esta etimología en la que se funden los dos términos marca también la diferencia con el sentido formal del *tener* en Platón.

107. J. LORITE MENA, *Porquoi la Metaphysique? La voie de la sagesse selon Aristôte*, Tequi, París, 1976, págs. 183-251: *'Recherche del Acte'*.

108. P. MONTAVON, *Commentaire du libre* θ *de Metaphysiques d'Aristôte*, These latt. microfilmè, Universidad de Fribourg (Suisse), 1957, págs. 70 ss. No parece que se haya publicado este comentario al libro θ.

109. Enseguida se tratará de estos temas y autores. No damos por ello cita ni aclaración.

LORITE señala con precisión la noción de τέλος y sus diversos sentidos (pág. 198) y da abundante bibliografía sobre el problema de la *endelecheia* (FESTUGIERE, CHERNISS, BIGNONE, etc.). Remarca, sin explicarlo, que Aristóteles usa ἐντελής en algunos pasajes, pero no ἐντελῶς. Hay que decir que la tesis de LORITE puede estar equivocada, pues, como veremos en su momento, parece más plausible que el origen del término sea ἐντελής y no ἐντελῶς.

Para comprender el sentido filosófico de este término comienza una reflexión que le lleva a distinguir entre *energeia* como ejercicio, movimiento, y *entelecheia* como fin. No llega a precisar más los sentidos de estos términos. Señala, como dato interesante, que las primeras investigaciones sobre la *entelecheia* son de su llegada a Assos, y se apoya en el testimonio de JAEGER.

Su tratamiento del ἔργον no lo centra en exceso, y cita mucho a MONTAVON. Sin embargo, constituye una de las pocas referencias válidas existentes sobre este tema.

Nos parece interesante resaltar una nota de la pág. 214 en la cual rebate a LE BLOND, apoyándose en I. DURING, (también contra el pseudo-Alejandro), negando que la *energeia* derive del movimiento. El acto en sí mismo no implica el límite, el límite existe en las realidades donde encontramos el acto (en algunas modalidades del acto). La noción de acto no se deriva ni se reduce al movimiento. Esta precisión tendremos ocasión de desarrollarla.

En pág. 215 nos recuerda que la *energeia* es "el principio radical de movimiento", es un *vers in état* y explica la definición de movimiento. Destacamos la interpretación de la cita de J. PEPIN sobre la relación *energeia-entelecheia*.

Su análisis de la *dynamis* (págs. 215-220) es una interpretación no muy completa de los textos del libro θ, siguiendo el análisis de LE BLOND, sin excesivas complicaciones y con bastante exactitud y claridad. Lo más interesante se encuentra en su análisis del acto como tal (*L'Acte*, págs. 220-227) en el que explica el capítulo 6 del libro θ.

En una nota de pág. 224 parece empeñarse en que la teoría de la potencia-acto tiene un origen biológico, dando

citas y bibliografía. Ya veremos cómo esta opinión no goza de credibilidad desde JAEGER. LORITE pretende haber descubierto lo que él llama *el acto, principio de las modalidades del acto* (pág. 225), que es el punto de partida, frente a los diversos particulares. En realidad lo único que hace es señalarlo y hablarnos del método y de los casos particulares. Frente a esto, no interpreta correctamente 1048b 36 y ss., aunque luego rectifica y establece el *movimiento* y la οὐσία como dos modos no unívocos del acto. Respecto de 1048b 36 y ss. acepta como bueno lo que falta en los códices griegos [110].

Su análisis continua siempre de la mano de MONTAVON (págs. 229-239): analiza el τέλος como acto y distingue bien entre *energeia* y *entelecheia*, habla de nuevo de la potencia y descubre que la ruptura *energeia-telos*, es introducida por la materia. En lo que queda (págs. 240-253) hace una simple interpretación de los textos.

En resumen, el libro de LORITE, excepto algunos aciertos locales, de enfoque, de comentarios, de interpretación de pasajes o etimologías, no hace aportaciones importantes. Es una obra en la que, una vez más, se comentan, con un abundante aparato crítico y bibliográfico, todos los textos del libro θ. El tema que a nosotros nos ocupa no es directamente el suyo. No aclara excesivamente la distinción *energeia-entelecheia*, no conecta la doctrina de la praxis y del *ergon* con el ποιέιν y el πάσχειν, y tampoco descubre la realidad y el cuerpo del tercer sentido de la *energeia*, la operación.

1.4.3.3. *A. Rosales*

En 1973, A. ROSALES publicó en Venezuela [111] un capítulo de una interpretación, inconclusa, del libro IX de la *Metafísica* de Aristóteles.

110. Tendremos ocasión, como hemos visto con CUBELLS, de polemizar sobre la autenticidad e interpretación de este texto.

111. A. ROSALES, '*Dynamis y energeia*', *Revista Venezolana de Filosofía*, I, 1973, págs. 77-109.

En pág. 98 afirma que en 1047a 30 Aristóteles habla de *energeia* como *energeia* κατά κίνησις, aludiendo al contexto. Esta afirmación nos hace ver, como observaremos más adelante, que también ROSALES cae en el defecto de interpretar cada pasaje por su contexto, lo cual reduce de manera arbitraria el alcance de las afirmaciones de Aristóteles. El resumen de la doctrina de las págs. 98-102 es el siguiente:

1. "Nosotros traducimos *energeia* por 'ser-en-obra' o 'estar-en-obra', 'estar-obrando'" (pág. 98). Va contra la traducción latina de *energeia* como *actus, actio, esse in actu*.

2. "Energeia es muy probablemente una palabra creada por Aristóteles". Cita a K. VON FRTIZ e I. DURING:

> "Energeia es un substantivo terminado en -eia con a breve. Tales substantivos provienen, según la morfología del griego, de un adjetivo con terminación en 'es' larga (cfr. V. Fritz, y Debrunner, '*Griechische Wortbildunglehre*', pág. 299).
>
> El adjetivo a partir del cual ha debido ser formada la palabra *energeia* sería, según esto, *energés*. Sin embargo, no existen testimonios de que ese adjetivo haya sido usado antes de Aristóteles y el primer testimonio que se encuentra de él lo adopta Aristóteles mismo en su *Tópica* 105a 19. Ese adjetivo *energós*, que había sido usado desde hace mucho tiempo antes de Aristóteles (cfr. 924a 17, 15a 16, 22)" [112].

3. Da el significado del *Lexicon* de Oxford de *energós,ergon*: lo contrario es el descanso y la quietud, es decir, hacer algo, estar *activo*. Añade: "si se toma en cuenta esa significación usual de *energós*, se comprende por qué los romanos han traducido *energeia* por *actio* y *actus*" [113]. Sostiene que

112. A. ROSALES, *loc. cit.*, pág. 99.
113. *Ibidem.*

actio es acción y actividad, pues proviene de *agere*: "los latinos entienden la *energeia* a partir de la contraposición entre trabajo como estar en movimiento y en reposo" (pág. 100).

A todo esto hay que contestar aceptando la etimología de la *energeia*, pero resaltando que el significado filosófico de la palabra latina *actus* no se reduce a la de *actio*, y que ROSALES mete en el mismo capazo *todas* las traducciones de *energeia* al latín, y las reduce al significado etimológico que él da de *energeia*, lo cual es ir demasiado lejos. A ROSALES se le escapa el sentido metafísico de la actividad, entendiendo *energeia* y *actus* en su sentido puramente coloquial, como *hacer*. Veamos un ejemplo:

> "Si bien es cierto que el verbo *energein* significa originalmente algo así como un *poiein*, Aristóteles lo usa también para designar el estar siendo movido de lo que puede padecer. ¿No es esto bastante extraño? ¿Tenemos derecho a traducir *energeia* por actividad cuando Aristóteles llama *energeia* al estar padeciendo?" [114].

Contrapone actividad a padecer, es decir, reduce la actividad a la acción, al hacer: "algo así como un *poiein*". Esta confusión desconoce la diferencia entre ser y hacer, entre *actius* y *actio*, entre *energeia* como *kínesis* y como *entelecheia*. *Precisamente esta confusión conceptual, entre acción u operación y acto, que ilumina los diversos sentidos de energeia*, le obliga a buscar otra explicación a esos diversos sentidos, que por otra parte él advierte con bastante claridad. Esa explicación que él necesita es hija de una confusión conceptual evidente. La tal explicación tampoco resulta satisfactoria. Deshaciendo su confusión, los sentidos de *energeia* quedan explicados.

Después (pág. 101) ROSALES traza una etimología de *entelecheia* de valor similar a la de *energeia*, aunque desconoce la cuestión de la *endelecheia*. Se apoya en ROSS y V.

114. A. ROSALES, *loc. cit.*, pág. 100.

FRITZ. A continuación, no entiende que si *energeia* es actividad o acto, pueda designar a la *entelecheia*:

> "¿Cómo puede la palabra *energeia*, que significaba originalmente lo contrapuesto al reposo de la dynamis, es decir, el movimiento, venir ahora a designar justamente la quietud del no-movimiento?
>
> Esta pregunta estremece la venerable autoridad de la traducción de la *energeia* por acto y actividad, pues es patente que esa designación no es adecuada a la quietud del ser acabado" [115].

Se ignora lo que significa el hallazgo del acto en la metafísica aristotélica. No entender que la forma es acto es, sencillamente, una imprecisión.

ROSALES mantiene que *energeia* "tenía ya desde un comienzo una significación tal que hizo extender su uso a la quietud del ente acabado" (pág. 102). Las soluciones que da ROSALES nos parecen lingüísticamente, y filosóficamente, más pobres que las tradicionales. Emulando a Heidegger, traduce *entelecheia* por "ser-llegado-a-cabo", "ser-en-el-cabo", habla del "ser-acabado", etc., lo cual nos parece, sencillamente, endeble por la pobre impresión que esos conceptos causan desde un punto de vista especulativo. Dice ROSALES que se trata de iniciar una "construcción interpretativa", y comienza así:

> "La palabra y el concepto de *energeia* ha surgido para Aristóteles en el curso de una reflexión sobre la dynamis κατά κίνησιν, pues *energeia* en tanto movimiento está referido necesariamente a un poder" [116].

Cita otros textos del Platón y del *Protréptico* que nosotros trataremos como el origen de la distinción *Dynamis/Energeia*. La afirmación de ROSALES es sólo parcialmente

115. A. ROSALES, *op. cit.*, pág. 102.
116. A. ROSALES, *loc. cit.*, pág. 103.

cierta, como tendremos ocasión de mostrar al tratar este punto. Volviendo a la cita de la pág. 102, vemos que ROSALES mantiene un significado único de *energeia*, y por tanto niega la analogía:

> "Si Aristóteles ha visto desde un comienzo la significación unitaria que está a la base tanto de la *energeia* en cuanto al movimiento, como de la *energeia* que no es en cuanto al movimiento..." [117].

Ciertamente Aristóteles ha visto desde un comienzo el significado de *energeia*, pero ese significado no es unitario, al menos en el sentido que mantiene ROSALES.

En las págs. 103-106 traza ROSALES una interpretación de *energeia* como "presencia plena" frente al *ser-por-poder* o δυνάμει εἶναι. Da el Libro θ, 3 como lugar de nacimiento de la distinción entre ser-en-obra (*energeia*) y ser-por-poder (δύναμις o τό δυνάμει εἶναι). De ahí, dice, Aristóteles lo extendió a lo que ha dejado tras sí el movimiento:

> "Energeia significa originalmente poner manos a la obra, estar trabajando en algo. Esa palabra no significa para Aristóteles, sin embargo, la mera actividad del mover o del ser movido y mucho menos la actividad en el sentido moderno de la causación eficiente. Aristóteles ve desde un comienzo en ese "poner manos a la obra" un modo de ser del poder, es decir, un modo de su presencia. En consecuencia no conviene traducir *energeia* por acto o actividad. Si bien ese sentido original, la presencia, ha venido a manifestarse al correr de los siglos a la significación de la palabra 'actualidad'... las palabras 'actualidad', 'acto' y 'actividad' están lastradas, sin embargo, por significaciones que se han adherido a ellas en la metafísica moderna de la subjetividad y son por ello hoy día inadecuadas para esa traducción...

117. A. ROSALES, *loc. cit.*, pág. 103.

Al traducir la palabra *energeia* se debería, por un lado, tratar de hacer expreso que se trata de un modo de ser o de presencia. Por otra parte, es necesario emplear en la traducción las palabras 'obra' o 'trabajo', pues Aristóteles hace notar expresamente que *energeia* se entiende en vistas al ergon... *ser-en-obra* podría ser entendido como el modo de la plena presencia que nombra la palabra *energeia*" [118].

¿Tiene razón ROSALES? Podemos aceptar su interpretación del nacimiento de la distinción, pero, su concepto de actividad es muy impreciso y, aunque reconoce que ha sido válido para traducir *energeia*, lo descarta por "las significaciones que se han adherido". No nos parece que ese motivo puede justificar suficientemente su actitud. Por el contrario una recta interpretación de *energeia* lleva a devolver a las palabras actividad y acto su sentido genuino, que es el que descubrió Aristóteles. Por otra parte, no podemos admitir la interpretación de la *energeia* como presencia. Precisamente *energeia* es la advertencia del ser que surge al superar la presencia, esto es, la persistencia [119].

El término *ser-en-obra* nos parece etimológicamente interesante, pero impreciso e insuficiente, entre otras razones, porque si el mismo Aristóteles no redujo el significado de *energeia* a su acepción común, cosa evidente, nosotros tampoco lo haremos.

En suma, ROSALES se basa sólo en los textos del libro θ, lo cual le obliga a ir por unos caminos interpretativos un poco crípticos, en los que se deslizan algunos errores, para llegar a conclusiones que por otros pasajes están ciertemente más claras. Le sucede algo similar a CUBELLS: ambos fuerzan un poco el contenido de los textos y sus interpretaciones están insuficientemente decantadas.

ROSALES señala claramente dos sentidos de *energeia*, pero no alude para nada al tercero, que permite entender

118. A. ROSALES, *loc. cit.*, págs. 105-107.
119. Cfr. L. POLO, *El Ser*, I, págs. 103 y ss.

muchos pasajes. Si además se propone traducir *energeia* de otra manera es por descalificar la palabra de un modo excesivamente apresurado. En resumen, vuelve a interpretar textos muchas otras veces interpretados. Lo hace de un modo agudo, pero parcial y sin mucha novedad. Esto se hubiese evitado si hubiese tenido en cuenta la bibliografía ya existente.

1.4.4. *Estudios conceptuales varios*

Como último apartado del epígrafe 1.4 (Estudios parciales) vamos a analizar diversos trabajos de carácter más variado que los anteriores.

1.4.4.1. *G. Teichmuller*

En 1965 la *Georgolmsverlag* de Hildesheim publicó una reedición de las *Aristotelische Forschungen* de G. TEICHMULLER, que vieron la luz por vez primera entre 1867 y 1873. Este clásico del aristotelismo trata en el tomo III de su obra (*Geschichte des Begriffs der Parusie*, págs. 95-123) el tema: "*Begriff und Etymologie der Entelechie*".

En estas breves páginas adelanta ya muchas de las tesis que más tarde defenderán HIRZEL, DIELS y BIGNONE, con relación a la cuestión de la *entelecheia*. Sin embargo, no aportará mucho más de lo que hace MONLLOR.

TEICHMULLER sostiene que hay dos clases de *entelecheia* o *energeia*. La primera es la verdadera, y en ella está la esencia o forma ideal [120]. A ésta Aristóteles la caracteriza así: es una actividad (*Tatigkeit*) y persiste (*permanece*) sin límite y sin término (decimos duerme y ha dormido, ve y ha visto). La característica es sin duda el ἐνδελεχῶς, un movimiento que persiste sin acabar (sin terminar):

120. G. TEICHMULLER, *op. cit.*, pág. 120.

"Das Kennzeichen für die Entelechie ist das ἐνδελεχῶς der Tätigkeit" [121].

La característica de la Entelecheia es el ἐνδελεχῶς de la actividad:

"*Lo único realmente importante para nosotros es esto*, que la *entelechia* se divide en propia (*eigentliche*) y en incompleta (*unvollkommene*, ἀτελής) y que ésta última es movimiento, y la *entelecheia* comprende todo el terreno del movimiento, y el movimiento que perdura (*endelejés*) sin término es esclarecido también más allá del movimiento real espacial en una forma ideal y una esencia completa" [122].

Como puede verse, TEICHMULLER distingue dos clases de movimiento:

a) uno continuo (*endelejés*), que tiene el fin en sí. Este es *praxis*:

"Esta primera clase o la que está en el pensamiento verdadero es el mismo fin (τέλος) y no necesita tender a él...; ella es una praxis perfecta en el nuevo pensamiento o al menos praxis perfecta (τελεία)" [123].

b) Otro limitado y sin fin (ἀτελής).

Ante esto tenemos que decir que llamar movimiento a las praxis es algo que está explícitamente negado por el propio Aristóteles (cfr. *Metaph.* 1048b 35). El motivo de esta confusión de TEICHMULLER está en la primera parte del opúsculo:

121. *Ibidem.*
122. G. TEICHMULLER, *op. cit.*, pág. 121.
123. *Ibidem.*

"La Entelecheia es un término filosófico que Aristóteles ha formado a través del uso metafórico de la conocida y antigua palabra Endelecheia" [124].

TEICHMULLER traza una correcta interpretación de la *endelecheia*, pero asimila el contenido y el significado a la *entelecheia*, haciendo de la doctrina de la *entelecheia* parte permenente de la doctrina de Aristóteles. Ya hemos visto cómo BIGNONE deshace esta confusión. Partiendo de estos errores se comprende que sólo alcance a distinguir dos sentidos de *entelecheia*:

a) uno completo o perfecto, ἐνδελεχῶς, que contiene el fin. Aquí se asimilan la praxis, la οὐσία, y el εἶδος, confundiendo o unificando el segundo y el tercer sentido del acto (cfr. pág. 120).

b) otro incompleto, que es la κίνησις ἀτελής, al que también llama *entelecheia* o *energeia*.

De este modo, ve el alma como "*erste Entelecheie*" [125], mezclando las dos doctrinas del alma que hay en Aristóteles (*endelecheia* y *entelecheia*), apenas se molesta en aclarar o distinguir en esto la οὐσία y el alma. No se ve con claridad como puede decirse de la οὐσία o el εἶδος que es un movimiento que perdura sin límites, ni Aristóteles lo afirmó tampoco. Es un concepto platónico que abandonó más tarde, como hemos visto en BIGNONE.

TEICHMULLER, por otra parte apenas cita texto aristotélico alguno, y podrían aducirse muchos para demostrar que la *energeia* y la *entelecheia* son, en algunos casos, lo opuesto al movimiento. MONLLOR ya resolvió así la dificultad que aquí surge. De nuevo hemos de repetir el mismo reproche: la parcialidad de los textos estudiados invalida las conclusiones que pretenden obtenerse, pues éstas vienen negadas por los testimonios evidentes de otros pasajes.

124. G. TEICHMULLER, *op. cit.*, pág. 108.
125. G. TEICHMULLER, *op. cit.*, pág. 121.

1.4.4.3. *Chung-Hwan-Chen*

La profesora CHUNG-HWAN-CHEN publicó en 1956 un brevísimo artículo [126] en el que señala:

> "Se debe primero captar los diferentes significados de estos términos antes de poder entender su filosofía. Pero incluso adquirir este conocimiento preliminar no es una tarea fácil" [127].

Es el caso de las palabras *dynamis/energeia*. Por lo tanto, partimos, como en el caso de BLAIR, de un enfoque lingüístico. Se queja en primer lugar de la situación confusa de nuestro tema:

> "Hoy en día, el interés cultural de nuestro mundo civilizado no está concentrado en los estudios históricos que se hacían en Alemania en el siglo pasado. Aunque la situación subjetiva del problema ha cambiado, el problema sigue siendo el mismo, y todavía espera una solución. Por eso una investigación es necesaria ahora, no menos que entonces, para encontrar los diferentes significados del término *energeia* tal como lo usó Aristóteles, o al menos para señalar en cuántos sentidos diferentes lo usó principalmente" [128].

Señala que hay nueve o diez usos, "sin embargo tiene muchos significados distintos". Va a señalarnos con "un análisis cuidadoso las teorías en las que se usa":

126. CHUNG-HWAN-CHEN, *'Different meanings of the term energeia in the philosophy of Aristotle'*, *Philosophical Phenomenological Research*, 1056 (17), págs. 56-65.
127. *Ibidem*, pág. 56.
128. *Ibidem*.

1. "*Energeia* con el signficado de actualidad". Es el significado más conocido, que se corresponde con *dynamis* como "potencialidad". *Energeia* y *dynamis* denotan dos principios que son válidos "para todo el ámbito del ser de modo analógico" (pág. 57). Como no son sólo "modal principles", les llama "quasi-modal principles" cuando se toman en este sentido. Hemos de decir que este significado entra exactamente en lo que nosotros llamaremos "doble sentido del ente". De todos modos este significado no es tan neto como el que pretende la autora. Además, *actuality* en inglés tiene un contenido ambiguo.

2. "*Energeia* con el signficiado de ser actualizado y perfecto". Este doble sentido suele ir unido y están muy relacionados con el anterior. Hay que decir que esto es obvio y que Aristóteles no distinguía los significados gramaticales que la autora quiere darle. En griego no hay estas distinciones. Tampoco se puede separar "actualized" y "perfect". No advierte que esas distinciones las hace ella y que toma las palabras sólo verbalmente, y no filosóficamente.

3. "*Energeia* aplicado tanto al alma como a la forma". Señala que εἶδος es *energeia* y que por eso el alma es *energeia*. Como lugares de aparición de esta afirmación *energeia-eidos-alma* señala *Metaph.* 1043a 35-36. Este sentido es claro.

4. "*Energeia* con el significado de actualización". Empieza a explicar los significados del "non-modal sense" de *energeia*. Explica este significado en la definición el movimiento y aclara:

> "La diferencia entre *energeia* en el sentido de actualización y el mismo término en el sentido de actualidad consiste en lo siguiente: actualidad excluye por completo la potencialidad, mientras que actualización incluye siem-

pre a ésta última, aunque en un grado continuamente decreciente" [129].

5. "*Energeia* aplicada tanto a la sensación como al conocimiento intelectual". Explica muy por encima la doctrina del *De Anima*:

> "La sensación tiene dos momentos: la capacidad de sufrir o padecer y la actualización de la potencialidad. Aristóteles la llama *energeia*" [130].

Define el conocimiento intelectual de este modo. Esto es evidente y claro.

6. "El término *energeia* empleado en la definición del bien sumo".

> "Lo que la palabra *energeia* significa en esta teoría ética es, por tanto la actividad cognoscitiva del intelecto" [131].

Lo ve como aplicación de 5.

7. "*Energeia* con el significado de actividad pura":

> "No tiene sentido tomar aquí el término *energeia* en el sentido de actualidad" (pág. 62),

pues no es un modo de existencia. El *intellectus agens se toma en el mismo sentido*.

8. "*Energeia* y movimiento". Los significados del "quasi-modal meaning" de *energeia* son 1-3, y los de "non modal meaning" 4-7, siendo este significado en sentido amplio (caso contemplado), o en sentido estricto, en cuyo caso no

129. *Ibidem*, pág. 60.
130. *Ibidem*, pág. 61.
131. CHUNG-HWAN-CHEN, *loc. cit.*, pág. 62.

incluye 4 (actualización o movimiento). La autora no aclara la diferencia entre sentido amplio o estricto. Dice que los dos significados que señala BONITZ son los dos señalados aquí: quasi-modal y nonmodal. Distingue *energeia* de movimiento con razones obvias.

En resumen, la clasificación de significados nos parece en líneas generales válida. El pequeño artículo tiene sus limitaciones (apenas explica las cosas, en tan corto espacio), pero se acerca bastante a la realidad y señala muy acertadamente, sin apenas aparato crítico, y con pocos textos, la mayoría de los sentidos de *energeia*, aunque apenas sin matizar. El único reparo es la designación de los sentidos como "quasi-modal" y "non-modal".

Dos años después, la misma autora publicó otro ensayo [132] todavía más breve, en el que estudia la relación entre *energeia* y *entelecheia*:

> "La relación entre los dos términos se supone generalmente que es evidente, pero lo que es realmente esta relación ninguno de los estudiosos de Aristóteles hasta el día de hoy, en lo que nosotros sabemos, lo ha explicado de un modo universalmente aceptado. Entienden esta relación sólo en un sentido: en el de identidad o diferencia de significado" [133].

La autora simplifica las cosas al decir esto y citar a BONITZ, TREDELENBURG y ROSS. Divide a los aristotélicos entre los que predican la identidad en un sólo significado y la diferencia en dos significados diversos. Ahí proyecta su propia tesis, que es:

132. CHUNG-HWAN-CHEN, '*The relation between the terms Energeia and Entelecheia in the Philosophy of Aristotle*', *Classical Quartely*, 1958 (L-II), págs. 12-17.
133. CHUNG-HWAN-CHEN, *loc. cit.*, pág. 12.

"Cada uno de estos términos tiene más significados que estos dos de 'actividad' y 'perfección', acerca de los cuales comenzó nuestra discusión. El término *entelecheia* es usado sobre todo en los mismos sentidos en que lo es *energeia*" [134].

Solamente acepta una excepción: el señalado en 6. Cita pasajes donde *energeia* y *entelecheia* tienen cada uno de esos significados. Concluye:

"Por tanto no hay diferencia práctica entre estos dos términos en tanto se distinguen sus sentidos" (pág. 14).

Por tanto, para la autora son "exact synonyms", que tienen distinta historia y van a ser examinados "desde este punto de vista genético". Deduce seis consecuencias de los pasajes más conocidos *Metaph.* (1046a 1-2, 1047a 30-32, 1050a 21-23) y resume:

"Tanto el término *energeia* como el de *entelecheia*, tal como los encontramos en las obras de Aristóteles, tienen ambos un significado 'cinético' y otro 'estático'. En el caso de *energeia* el sentido 'cinético' es el original, y el 'estático' el derivado; el desarrollo es desde el 'cinético' hasta el 'estático'. El caso de *entelecheia* es exactamente el contrario" [135].

A continuación, encontramos la misma interpretación que vimos en BLAIR:

"Como el término *energeia* fue usado por Aristóteles desde el primer momento para designar el movimiento..., la palabra empleada por él... para significar actualidad (actuality), que se presupone derivada de la potencialidad hacia la actualidad, no podía ser el mismo término

134. CHUNG-HWAN-CHEN, *loc. cit.*, pág. 14.
135. CHUNG-HWAN-CHEN, *loc. cit.*, pág. 16.

en sentido 'estático', sino la palabra *entelecheia* en ese sentido..., así pues, generalmente, el uso del término *energeia* en el sentido 'cinético' fue precedido por el uso del término *entelecheia* en el sentido 'estático'" [136].

Unicamente falla, y no es poca cosa, *situar* antes la aparición de *entelecheia* que la de *energeia*, lo cual ya hemos visto en BLAIR y BIGNONE que tiene poca base. Llega la conclusión:

"De todas estas conclusiones obtenemos ahora una conclusión clara: los términos *energeia* y *entelecheia* guardan una diferencia; pero esta diferencia no estriba en sus significados, sino en su derivación y desarrollo. Es de este modo como se relacionan una con otra" [137].

Esta conclusión es válida en líneas generales y se acerca bastante a la realidad, aunque exige matices que oportunamente señalaremos. En suma, estos dos pequeños artículos de CHUNG-HWAN-CHEN constituyen una aportación de interés, aunque por su simplicidad y brevedad necesitan ser completados.

1.4.4.4. *Ackrill, Mamo y Hintikka*

J. L. ACKRILL publicó en 1965 un polémico artículo cuyo contenido resumimos. Comienza haciendo una análisis de *Metaph.* 1048b 18-35. Hasta la página 125 consigue aclarar que:

"En el caso de los verbos de *energeia* el presente incluye el tiempo perfecto"

136. CHUNG-HWAN-CHEN, *loc. cit.*, pág. 16.
137. CHUNG-HWAN-CHEN, *loc. cit.*, pág. 17.

porque los *energeia*-verbs expresan que se puede continuar la acción. Para entender que son los *energeia*-verbs basta ver el texto (p.e. ver, oír, etc.). Rebate a RYLE [138] en una interpretación que para nosotros no tiene gran interés. La interpretación de estos textos se hace diciendo que los *energeia*-verbs (que expresan el sentido de acto como operación) son verbos continuos, que pueden continuarse (pág. 126). Esto es más una interpretación gramatical que metafísica. Contrapone los *kínesis*-verbs a los *energeia*-verbs (pág. 127).

Más adelante mete el placer "in the side of *energeia*" sin atreverse a decir (porque en *Metaph.* 1048b 18-36 no lo dice, pero en otros lugares sí) que *energeia es* el placer. Del análisis de un texto de la *Nicomaquea* concluye contra RYLE:

> "La discusión ética, hasta 1174b 7, no contiene sugestión alguna de que una *energeia* pueda darse sin continuar durante algún tiempo" [139].

El núcleo de la tesis de ACKRILL:

> "Las principales aclaraciones de Aristóteles acerca de la distinción entre *energeia* y *kínesis* no presuponen que si 'xing' es una *energeia,* 'xing' pueda continuar en el tiempo, y proporcionan un criterio para distinguir *energeia* de *kínesis* por referencia al comportamiento de los *energeia*-verbs en situaciones en los que son usados para describir lo que transcurre en el tiempo" [140].

Esto quizá es un modo complicado (xing es el presente verbal de una acción x) de decir cuál es el modo que Aristóteles tiene de distinguir *energeia-kínesis* teniendo en cuen-

138. RYLE, *Dylemas*, Cambridge, 1954.
139. ACKRILL, *op. cit.,* pág. 129.
140. ACKRILL, *op. cit.,* pág. 131.

ta *sólo* los mencionados (que son exactamente *dos*) y los verbos que aparecen en esos textos. Con este bagaje, pretende esclarecer la relación *energeia-kínesis* haciendo una larga exégesis de esos dos textos.

Rebate duramente a RYLE (pág. 134) y señala que el ejemplo de que andar es *kínesis* y no *energeia* (praxis) contradice la doctrina:

> "Mientras que las descripciones de Aristóteles sobre su distinción *energeia-kínesis* parecen conducir a una distinción útil, su tratamiento de los ejemplos no está de acuerdo con esa distinción".
>
> "Parecemos, pues, forzados a concluir que hay una seria confusión en la exposición de Aristóteles acerca de la distinción *energeia-entelecheia*" [141].

Vemos como al ceñirse a un criterio puramente gramatical ACKRILL cae en una equivocada conclusión, que veremos invalidada al comentar ese polémico texto. En las páginas 121 y 138 distingue entre *energeia* como *kínesis* (wider sense) y *energeia* frente a *kínesis* (narrow sense). Aprecia vagamente el sentido de *energeia* y *entelecheia* al citar las definiciones del movimiento (pág. 139) (*entelecheia* es 'actualisation').

En págs. 139-140 afirma que de las definiciones de movimiento no podemos sacar un nuevo criterio sobre la distinción entre *kínesis* y *energeia*. Parece que, una vez sentada la tesis, todos los textos los interpreta según ella. Hay, pues, en ACKRILL un reparo de método que podría invalidar sus interpretaciones.

Con este método se confunden los sentidos de la *energeia* al entender *energeia* como *kínesis* definición ya citada que ha dado, puramente gramatical, de *energeia* como operación. Además, no se acepta que exista un sentido de *energeia* como forma. Citando los textos correspondientes, en pág. 140 no advierte la distinción entre *energeia-kínesis* y *energeia*-

141. ACKRILL, *op. cit.*, pág. 135.

praxis, pues tampoco entiende la distinción entre posesión (κτῆσις) y uso (χρῆσις).

En conclusión, el método que utiliza violenta los textos y no los entiende rectamente: se va buscando la confirmación a la tesis. Se puede demostrar lo contrario de lo que él dice con ese mismo método.

En 1970 P. S. MAMO, de la universidad de Calgary, contestó las afirmaciones de ACKRILL [142].

> "Es, pienso, algo confuso acusar a Aristóteles de haber fallado al señalar lo que es una distinción obvia e importante en su sistema porque los ejemplos linguísticos a los que apela no hagan evidente por sí mismos para nosotros esa distinción" [143].

MAMO hace una crítica detallada de todos los argumentos de ACKRILL. Nos parece interesante acudir a ellos para zanjar la discusión. Pone el fin (τέλος) como la noción clave ("key notion") para entender la distinción *energeia-kínesis*:

> "Por tanto la correcta aplicación del criterio temporal presupone una distinción precisa entre actividades que necesitan cumplimiento y las que se bastan a sí mismas (in need of explanation and self-explanatory ones). La distinción entre *energeia* y *kínesis* se basa en último extremo en la noción de fin inmanente y en un criterio causal (why-criterion)" [144].

Alude a Platón y termina diciendo:

> "Estas observaciones no hacen inteligible el concepto de *energeia*. Simplemente apuntan al marco histórico que

142. MAMO, '*Energeia and Kinesis in Metaphysics 6*', *Apeiron*, 1970 (4), págs. 23-34.
143. P. S. MAMO, *loc. cit.*, pág. 23.
144. P. S. MAMO, *loc. cit.*, 31.

debe ser en todo caso tenido en cuenta. Parecen más relevantes para la distinción que la actual investigación acerca de las peculiaridades de la lengua inglesa" [145].

En fecha más reciente, J. HINTIKKA [146] ha desarrollado la inspiración de ACKRILL en un largo artículo sobre el determinismo en Aristóteles en el cual, en un estudio sobre la *Dynamis*, llega a tratar de la distinción entre *kínesis* y *energeia*, del mismo modo que su predecesor, como algo insatisfactorio y lleno de paradojas.

Principalmente contrapone *kínesis* y *energeia* (pág. 70): *energeia* sería una "actuality" o "actualización", dos términos con el mismo significado, que se correponde con una "potentiality", de la cual es fin. Ese fin es el mismo proceso de "actualization"; en el caso de *kínesis*, el proceso es distinto y el fin es algo diferente del proceso, por eso el modo de realización es gradual, a través de una *kínesis*, mientras que en la *energeia* es instantáneo.

La limitación de HINTIKKA estriba en que, al citar muy pocos textos, cofunde *kínesis*, *energeia* y lo que Aristóteles llama (y él no) *praxis*. A su estudio le falta este sentido plural de *energeia*, que permite aplicarlo tanto a *energeia* como a praxis. El idioma inglés, por otra parte no favorece la claridad del análisis al introducir modismos totalmente ajenos al griego.

La búsqueda de un criterio que sirva para distinguir las *energeias* perfectas y las imperfectas ha provocado una larguísima polémica en autores posteriores que han criticado duramente los criterios de ACKRILL y HINTIKKA. La discusión la ha resumido GOMEZ CABRANES [147]. Los au-

145. P. S. MAMO, *loc. cit.*, 33.

146. Jaako HINTIKKA, *'Aristotle on modality and determinism'*, *Acta Philosophica Fennica*, Philosophical Society of Finland, Amsterdam, vol. 29 (1977), n.º 1, págs. 59-79.

147. L. GÓMEZ CABRANES, *El poder y lo posible (Sus sentidos en Aristóteles)*, Pamplona, Eunsa, 1989, págs. 268-280.

tores más destacados son GRAHAM [148], WHITE [149] y HAGEN [150]. La conclusión más válida es la obtenida por HAGEN, que sostiene que es la presencia de τέλος lo que caracteriza las praxis perfectas: ese telos es su ἔργον. En las praxis imperfectas y en los movimientos no hay telos inmanente, sino límite (πέρας). De este modo se supera el *tense-criterion* insistente, y erróneamente, defendido por ACKRILL.

1.4.4.5. *E. Trepanier*

Con ocasión del XIV Congreso Mundial de Filosofía, E. TREPANIER publicó en 1970 un cortísimo artículo [151] de cuatro páginas donde señala una acertada interpretación de los sentidos (el los llama "imposition") de *energeia*.

Su tesis la enuncia rápidamente:

> "Descubriremos en *energeia al menos tres sentidos posibles:* dos que agruparemos bajo el título de su *imposition première* porque es su sentido estricto; y un tercero que llamaremos *seconde imposition* y que será un sentido analógico (*imposition analogique*)".

El sentido amplio (*sens large*) de *l'imposition première* es el de operación, tanto en el caso de la *energeia* como en el de *kínesis*. La palabra acto en este sentido significa: "en ejercicio", "en movimiento", "en operación" (pág. 463).

148. D. W. GRAHAM, *"States and Perfomances: Aristotle's Test", The Philosophical Quarterly,* XXX-119, 1980, págs. 117-130.

149. M. J. WHITE, *"Aristole's concept of* θεωρία *and the* ἐνέργεια-κίνησις *distinction", Journal of the History of Philosophy,* XVIII-3, 1980, págs. 253-263.

150. T. HAGEN, *"The* ἐνέργεια-κίνησις *distinction and Aristole's conception of* πράξις*", Journal of the History of Philosophy,* XXII-3, 1984, págs. 263-280.

151. E. TREPANIER, *'De l'imposition seconde du terme Energeia chez Aristote', Akten des XIV Internationalem Kongress für Philosophie,* Universität Wien, 1970, Verlag Herder Wien, tomo V, págs. 462-466.

Hemos de reprochar a TREPANIER que no distingue bien entre *energeia*, *kínesis* y operación, pues en *l'imposition première* aparecen los tres sentidos entremezclados. El sentido estricto de *l'imposition première* lo basa, como era de esperar, en 1048b 29, diciendo (pág. 463) que el sentido estricto de *kínesis* es su condición de ἀτελής y el de *energeia* el de τελεία:

> "a partir de un mismo punto de partida donde en un sentido amplio significan cualquier acción u operación, el término movimiento adquiere un sentido estricto en la dirección de lo imperfecto mientras que el término acto tiene un sentido estricto como la obra contiene la idea de perfección" [152].

Relaciona *energeia* con *ergon*: por derivarse *energeia* de *ergon* (1050a 21), su sentido más propio es fin, operación perfecta, con *telos*:

> "Es por su raíz ἔργον por lo que *energeia* tiene un sentido estricto de acción *perfectant*".

La imposición primera es independiente de la segunda y es propiamente acto como operación. Esta imposición primera expresa que el ejercicio de una potencia es su cumplimiento, su perfección, su ejercicio u operación. Mantiene que para entender *energeia* como *entelecheia* hay que hacer una inducción analógica. La relación original que da origen a esta analogía es la de un acto-operación con su potencia de hacer. Para que la inducción sea analogía debe haber otro tipo de potencia que el autor encuentra en la relación forma-materia:

> "Dos términos puramente diversos como acto y forma son ahora relacionados con la idea de perfección, mas ahora falta la constitución y comparación de relaciones

152. E. TREPANIER, *loc. cit.*, pág. 463.

por la que viene a la evidencia esta misma idea de perfección... *L'imposition seconde* del término acto tiene su origen en esta analogía" (pág. 465).

Después de resolver una posible dificultad, concluye:

"Resulta por tanto que *energeia* es un πολλαχῶς λεγόμενον, un término de múltiples acepciones. Son acepciones que él no se conforma con señalar, sino que también hace ver su continuidad" (pág. 466).

La interpretación de TREPANIER en líneas generales es cierta, pues el sentido amplio de *l'imposition primera* es lo que nosotros llamamos primer sentido de *energeia* como *kínesis*, el sentido estricto es nuestro tercer sentido de *energeia* como operación, y la imposición segunda es el segundo sentido de *energeia* como forma. En esto coincidimos con TREPANIER. El reparo que le pogríamos hacer es que, en tan corto espacio, no deja bien claras las relaciones de *energeia* y *kínesis*. En resumen, esta interpretación nos parece una aportación exacta y válida, más clara que las anteriores que hemos visto. En el fondo, la diferencia con nuestra interpretación es sólo cuestión de nombres. Los límites de este pequeño artículo son, precisamente, sus cuatro páginas. Queda pendiente estudiar si la analogía se reduce únicamente a *energeia* como forma o no cabe más bien aceptar también un sentido general de acto aplicable a todo ente, doctrina que aparece con claridad en otros pasajes, como veremos.

1.4.4.6. *J. Garay*

J. GARAY ha publicado dos trabajos sobre el acto cuyo contenido es sustancialmente similar, pues son sucesivos [153].

153. J. GARAY, *'La identidad del acto, según Aristóteles'*, *Anuario Filosófico*, XVIII, 1985 (2) págs. 49-86; *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 1986, en especial págs. 102-152.

Su idea dominante es que "el acto detenta cierto carácter original" [154], que está más allá de la forma: "la forma es acto, pero el acto no se resuelve en forma" (pág. 106). Por tanto afirma "el sentido primero del acto, previo a la forma como acto y al movimiento como acto" (pág. 107). Este sentido primero del ser como acto articula las formas: "el movimiento engarza las formas, pero el ser como acto unifica además a las formas con el movimiento: se alcanza un sentido del ser que subyace bajo la presencia de las formas y bajo el cambio de formas" (pág. 109). Así la forma queda sometida al acto.

Esta interpretación que hace J. GARAY no está explícitamente afirmada por Aristóteles. Este autor distingue bien los diferentes sentidos del acto y maneja los textos con acierto. Sin embargo concede prioridad a este sentido subyacente del acto: "el ser como acto articula las formas" y "antecede a los otros sentidos del ser" (pág. 113). Lo más interesante de su análisis de los textos del acto es que define el acto como *lo independiente del tiempo* (pág. 139).

La interpretación llega a su límite al afirmar que "el acto, en tanto que principiado por la causa del movimiento, es el origen de la unidad e identidad de los seres" (pág. 143). "No hay formas en acto, sino actos formales... Los actos no derivan de la forma, en tanto que la forma es determinación y diferencia, sino sólo en tanto que la forma es acto" (pág. 144). Se afirma un sentido original del acto, que se pluraliza en una diversidad. Ese sentido original predomina sobre los particulares. No llega a clasificar con claridad los sentidos del acto. En este punto J. GARAY se toma una libertad interpretativa quizá excesiva, pues todo su razonamiento juega con ese sentido original como si de hecho hubiese sido formulado explícitamente por Aristóteles. Se trata por tanto de una exégesis un poco libre de los textos, que el autor advierte y ante la que al final retrocede: "Para Aristóteles no hay acto, sino actos" (pág. 147); "siem-

154. J. GARAY, *Los sentidos..., op. cit.,* pág. 101.

pre el acto se ejerce desde unas determinadas formas" (Ibidem).

En resumen, se trata de una reflexión que, tomando pie de los textos de Aristóteles, intenta ir más allá, planteando un sentido general de la actividad, apoyándose en L. POLO (pág. 145, 148 y ss.). Una limitación de estos trabajos, forzoso es repetirlo, es que toma en cuenta sólo unos pocos textos. El mérito principal de este autor está en haber planteado la cuestión en toda su amplitud (¿qué es el acto?) sin forzar los textos de Aristóteles, pero señalando acertadamente sus limitaciones.

1.4.4.7. *L. Gómez Cabranes*

En 1989 L. GOMEZ CABRANES ha publicado un estudio sobre el poder y lo posible en Aristóteles de alto interés para nuestro trabajo [155] por la coincidencia de enfoque y conclusiones. Se trata de una detallada monografía sobre la potencia y los sentidos que la noción de posible tiene en el Estagirita. En adelante citaremos con cierta frecuencia su trabajo, para aprovechar conclusiones muy útiles, por ejemplo en el estudio de los sentidos de Δύναμις, la noción de ἕξις, los textos sobre la praxis, etc. Como aportaciones más valiosas hay que enumerar:

1) La distinción clara entre los tres sentidos del acto: movimiento, forma y acción inmanente (pág. 84);

2) La insistencia en que Aristóteles no tematiza el ser como acto (ver nuestro capítulo 10);

3) El análisis y comentario del libro θ (págs. 91-201). Para nuestro tema no aporta novedad sobre los ya comentados. Las sugerencias más inteligentes procuran mostrar que el hilo conductor de ese libro es la noción de *telos*. Los análisis de Aristóteles que hace la autora no se ciñen normalmente a una sola noción, sino que relacionan muchas de

155. L. GÓMEZ CABRANES, *El poder y lo posible (Sus sentidos en Aristóteles)*, Pamplona, Eunsa, 1989, 485 págs.

ellas. La capacidad de síntesis y penetración en esas nociones es desigual, y por eso aparece una cierta complicación en las interpretaciones y comentarios. Es, a nuestro juicio, una cierta incorrección metódica.

4) La polémica creada por HINTIKKA es recogida en todos sus detalles en las páginas 273-286 y 388-408. Nosotros haremos una breves referencias al interpretar los textos de *Metaph.* 1048b 18-36. Baste señalar aquí que la discusión de GOMEZ CABRANES nos parece del todo convincente y refuerza nuestra descalificación del autor finlandés.

5) La valoración prioritaria de la distinción potencia-acto como clave fundamental que refuta el determinismo y el indeterminismo, y que está regulada por el fin. Hay dos sentidos de posibilidad:

a) el ontológico-categorial (lo posible como *lo que tiene potencia*, δυνατόν κατά δύναμιν), que incluye los tres sentidos del acto: el puramente categorial (movimiento) y dos que la autora llama *transcinéticos*, la forma frente a la materia y la acción inmanente;

b) el que podríamos llamar *posibilidad en el orden real*, que transciende al primero y se refiere al *estar en potencia, al ser en potencia*: es lo posible en el orden real. Se define según el fin eminente. Es el sentido de lo posible según el fin, que se desarrolla en el libro θ de *Metaph.*, lo contingente, pues tiene posibilidad de ser y no ser.

Toda la investigación de GOMEZ CABRANES gira en torno a este doble plano, dentro del cual, a su vez, se establecen cuidadosas distinciones que evitan las confusiones terminológicas.

Esta perspectiva enriquece considerablemente la simple consideración de los sentidos del acto. Es como la otra cara de la moneda: la consideración general del par *ser en potencia/ser en acto* da pie a un desarrollo metafísico a partir del libro θ que muestra todo el alcance de la cuestión de la posibilidad.

Podría objetarse con razón que a este sentido metafísico de la posibilidad debía corresponder en nuestro trabajo un sentido metafísico del acto similar al que intentan autores como ETZWILER, GARAY, etc. Al respecto hay que se-

ñalar que no hay textos que ofrezcan consideraciones generales del acto como los que se ofrecen de la potencia. Más que distinguir un sentido metafísico explícito del acto,bastaría señalar la fecundidad metafísica de esa noción. Que en Aristóteles esa fecundidad esté detenida se debe a la adscripción del máximo sentido actual a la sustancia, como trataremos en 6.1.2. La detención del acto en la *ousía* es el límite genuinamente aristotélico: es la detención del hallazgo. La necesidad de superar esa detención no implica una renuncia a nuestro método. En el capítulo 10 tendremos ocasión de desarrollar nuestra interpretación metafísica del acto.

J. M. LE BLOND [156] tiene unas páginas en su obra (‘*L'aporie de la puissance de l'acte*’) de mucho interés. Comienza estudiando la potencia con claridad y precisión. Alude a la definición de movimiento. Distingue entre *puissance-devenir* (que se subdivide en potencia activa y pasiva) y *puissance-être*. Concluye (pág. 426), después de estudiar los diversos sentidos del término *dynamis*, que la analogía que pretende Aristóteles es una ilusión y que el utilizar el mismo término para nombrar estas diversas representaciones de la potencia no resulta suficiente para realizar la unidad del concepto. Es una opinión bastante sorprendente, pero esa es la conclusión que saca del análisis de los textos del libro θ. Como es previsible, aplicará las mismas conclusiones al acto. Sostiene LE BLOND que el esfuerzo de Aristóteles respecto al acto no está en unir, como en el caso de la potencia, sino en separar los significados (pág. 427).

Energeia correspondería a la potencia κατα κίνησις, aunque no sería su sentido único ni más profundo. LE BLOND descubre (pág. 428) otro sentido: el *ergon*, *energeia* como operación: ‘*action en tante que telle*’. La *energeia* en tanto tal no tiene mezcla de potencia, es pura ficción, pura actividad. Cita como ejemplo *Metaph.* 1048b 18-36.

156. J. M. LE BLOND, *Logique et Methode chez Aristotle. Etude sur le recherche des principes dans la physique aristoteliciènne*, París, Vrin, 1939, págs. 416-431.

En cuanto a *entelecheia*, designa un estado, una perfección, '*un achevement*', más que una actividad. A pesar de su diferencia de origen y significado, dice LE BLOND (pág. 429), Aristóteles las usa indistitamente. Sostiene que *energeia* corresponde a la '*puissance-être*' y que Aristóteles confunde acto estático y dinámico.

Sorprende en LE BLOND la claridad del análisis de los textos con la interpretación *a priori* que hace de ellos, pues termina diciendo (pág. 430), con cierta ironía, "este tratamiento del acto como noción de contenido perfectamente homogéneo, esta falta de atención a la interferencia de los esquemas vitalista y artificialista, es la razón más profunda de todas las aporías". LE BLOND encuentra aporías en toda la *Metafísica*. Tenemos que decir que su interpretación del acto es gratuita, pues con los textos en la mano no se puede sostener que se confundan la *energeia* y la *entelecheia*. Más bien hay que pensar que LE BLOND interpreta los textos en función de su analisis, y no al revés. El *demonstrandum* resulta ser el final el criterio de interpretación de los textos, tal como vimos en el caso de GOHLKE.

LE BLOND es capaz de descubrir el tercer sentido del acto, la operación, cosa poco corriente, pero no acierta a interpretar coprrectamente el segundo, acto como forma.

1.5. **Comentadores**

Ya hemos citado a REALE, cuando afirma que los grandes comentadores del siglo XIX tienen acertadas glosas a pasajes concretos de las obras que nos ocupan, dirigidos a ayudar a su recta lectura e interpretación filosófica. En el siglo XIX se comentó y trabajó por extenso la obra de Aristóteles. Prueba evidente de ello es el *Index Aristotelicum* de BONITZ. Sin embargo, estos comentadores presentan una gran dificultad cuando se quiere sistematizar su pensamiento sobre un tema concreto, y más si se trata de la *energeia*. El motivo principal que nos lleva a tenerlos en cuenta es que han ejercido, y siguen ejerciendo, una profunda influencia en toda la crítica aristotélica actual. De la

pléyade de comentadores modernos de Aristóteles hemos escogido solamente a tres, (TRENDELENBURG, BONITZ y ROSS) por el mayor relieve de sus comentarios y sus análisis de las principales obras aristotélicas (*Physica* y *Metaphysica*).

1.5.1. *Trendelenburg*

TRENDELENBURG [157] da una interpretación sobre el significado de *energeia* y *entelecheia* que luego será seguida por los demás comentadores:

> "Si atendemos a la "ratio" y condición de los términos, *energeia* significa más el acto de la cosa, *y entelecheia* su estado nacido y acabado: *energeia* versa más sobre la acción, *entelecheia* descansa en cierto estado frente a la acción; la *entelecheia* precede a algo más que la *energeia*; así la acción difiere de aquello que actúa haciendo" [158].

Energeia es a la acción como *entelecheia* es al estado final de esa acción, lo que nace del acto: "in statu quodam acquierit". A este respecto dice más adelante (pág. 297):

> "La *energeia* por sí misma es acción, pero en cuanto se refiere a la cosa que es movida, esta cosa se dice más perfección (*entelecheia*) que acción".

En general, TRENDELENBURG adelanta las mismas opiniones que luego veremos en los demás comentadores sobre la etimología de *energeia* y *entelecheia*, el uso de ambos términos como sinónimos, etc. Respecto a la poca frecuencia con que aparecen estas nociones en las obras lógicas dice:

157. F. A. TRENDELENBURG, *De Anima libri tres*, Jena, Walzius 1833, 2nd. ed. Berlin, Weber, 1877.
158. F. A. TRENDELENBURG, *op. cit.* pág. 297.

> "Es admirable que estas nociones aparecen raramente en los escritos de Aristóteles que por derecho propio han de llamarse lógicos; y en cambio en aquellos que tratan de las cosas naturales o de los últimos principios de las cosas aparecen impresas con mucha frecuencia como una nota propia del ingenio aristotélico" [159].

1.5.2. *H. Bonitz*

No vamos a hablar aquí de la personalidad de BONITZ ni de sus obras, aunque bien merecería la pena, sino de lo que dice acerca de la *energeia* y de la *entelecheia*. Tampoco mencionamos sus interesantes observaciones sobre la potencia y la materia [160]. En su *Index Aristotelicus* dice de la *energeia*:

> "La distinción entre *energeia* y *dyamis* la hace Aristóteles para explicar el movimiento —*Phys.*, I, 8, 191b 28—, la noción de ἐνέργεια no se define por la δύναμις, sino que se distingue por analogía y por ejemplos... *Energeia* se opone a δύναμις... se opone por tanto también a τή ὕλη, y significa forma... porque a la potencia se opone el acto, que conduce a la cosa a la perfección de su naturaleza, o a su propia perfección, ἐνέργεια λέγεται τά μέν ὡς κίνησις πρός δύναμιν τά δ' ὡς οὐσία πρός τίνα ὕλήν

159. F. A. TRENDELENBURG, *op. cit.* pág. 297.

160. Las obras que tendremos en cuenta son:.

— *Aristotelis Metaphysica. Commentarius*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1960 (obra de 1849).

— *Aristotelische studien*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1969 (obra de 1862).

— *Aristotelis Opera. Ex recensione Immanuelis Bekkeri. Academia Regia Borussica. Editio altera quam curavit* OLOF GIGON. *Volumen quintum: Index Aristotelorum*, Edidit HERMANNUS BONITZ, Gruyter et Socios, Berlín 1961, (obra de 1870). Esta impresionante obra, que tardó 25 años en terminar, con ayuda de Mayer y Langkavel, y que tiene 878 págs de una edición enorme, merece aplauso y admiración por su claridad, profundidad, minuciosidad y totalidad.

(Mθ 6, 1048b 8), pues no siempre se pueden distinguir claramente; sin embargo es válido para ilustrar la variedad de su uso, pues aunque las nociones de ἐνέργεια y κίνησις se acercan, se distinguen entre sí" [161].

Todas estas afirmaciones van acompañadas de un índice de lugares donde se utiliza *energeia* en cada uno de esos usos y sentidos. Tenemos que decir que, aunque el índice de la voz *Energeia* no trae todos los textos, sí alude, por así decir, a "cada especie" de texto, es decir, cada uno de los cuales en los que *energeia* tiene un sentido peculiar. Por eso nos parece de inestimable valor el testimonio de BONITZ: cita *104 textos*, unos 15 donde se utiliza el verbo ἐνέργειν. Aunque no podemos transcribirlos, ni mencionaremos en cada caso los que son citados por BONITZ, tenemos forzosamente que reconocer que por este sencillo método de citarlos, BONITZ dice de la *energeia* ¡en una sola página! más que todos los autores. Bastaría consultar, leer y transcribir los pasajes citados por BONITZ para alcanzar una comprensión completa de la *energeia* en Aristóteles. Lógicamente él sólo hace los comentarios que hemos citado, que son suficientemente expresivos. BONITZ ha sido por ello una de las pocas ayudas reales y prácticas que hemos encontrado en nuestro trabajo. Vayamos con la *Entelecheia*:

"Parece que Aristóteles distingue ἐνέργεια de ἐντελέχεια, siendo ἐνέργεια la acción por la cual algo es conducido de la posibilidad a la plena y perfecta esencia, y la ἐντελέχεια significa esta perfección... No debe tenerse esto por una separación, pues se entiende que Aristóteles, por el uso constante, los usurpa de modo promiscuo, y por esa razón puede explicarse la ambigüedad de la propia noción de ἐνέργεια y que en la misma sentencia pase de un vocablo a otro, pues... ἐντελέχεια tiene

161. H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, pág. 251.

los mismos signficados, opuestos y sinónimos, que ἐνέργεια"[162].

En su comentario a la *Metafísica*[163] dice:

"Aristóteles une y mezcla el vocablo ἐνέργεια con aquel otro de ἐντελέχεια, hasta llegar a ser lo mismo... De todos modos ἐντελέχεια, como procede del adjetivo ἐντελεχής, esto es, pleno, perfecto, significa la perfección de la cosa; ἐνέργεια, derivado de ἐνεργεῖν, significa la acción y mutación por la cual la cosa es conducida de la mera posibilidad a la plena esencia. Por lo cual se dice que ἐνέργεια tiene su lugar propio cuando se habla de la mutación y el movimiento, y se dice de ella que pertenece, tiende, συντείνειν, συντεθείσθαι, a la ἐντελέχεια, en la que se adquiere el estado de cosa perfecta. Pues aunque propiamente signifique el camino, por otro lado significa el fin del camino, y sin embargo ambos se aproximan entre sí, por lo que fácilmente se advierte por qué frecuentísimamente no se los distingue".

Para comprender la interpretación de BONITZ estos textos son suficientes. El valor que realmente tiene su obra es el comentario y la aclaración de cada uno de los pasajes, pero esta tarea suya será tenida en cuenta en su momento. Como resumen podemos decir que para BONITZ:

1. La *energeia* se explora, no por una definición, sino con ejemplos, contraponiéndola a *dynamis* y a *hyle*, por lo que es sinónimo de forma y especie;
2. En unos casos *energeia* es *motus* y en otros *perfectio*, pero que estos usos son muy variables;
3. Que *energeia* significa propiamente la acción (*actionem*) por la que algo pasa de la posibilidad a su plena y

162. H. BONITZ, *op. cit.*, pág. 253.
163. H. BONITZ, *op. cit.*, pág. 387.

perfecta esencia, mientras que *entelecheia* significa esta última perfección;

4. Que *energeia* y *entelecheia* se toman mutuamente los significados y tiene los mismos supuestos y sinónimos.

Sin que BONITZ especifique más, sus observaciones parecen suficientes. Tendremos que aclarar su concepción de "posibilidad" para comprender bien su concepto de *energeia*.

1.5.3. *W. D. Ross*

Lo mucho que la crítica aristotélica debe a ROSS es algo bien conocido. Aquí tendremos solamente en cuenta sus observaciones de carácter general sobre la *energeia* y la *entelecheia*, dejando para su momento los comentarios a los textos.

En su *Aristotle's Physics* [164] apenas encontramos alusiones a nuestro tema. En su *Aristotle's Metaphysics* [165] es donde podría tratar la doctrina del acto. Sorprendentemente, las indicaciones que da ROSS sobre esta cuestión son muy leves, y no del todo claras ni matizadas. La opinión de ETZWILER que señalamos sobre esta cuestión la vemos así confirmada. Todo lo que hemos podido entresacar es lo siguiente:

> "En 1050a 22... se ve que estrictamente hablando *energeia* significa actividad o actualización, y la *entelecheia* completa la perfección o actualidad resultante. *Energeia* no es un movimiento hacia algo distinto que ella misma; ésta es su diferencia entre ella y *kínesis*. Para sinónimos Cfr. B2, Index, 253b 46-254a 12. Incluso en Λ, 6,7, donde Dios es visto como el primer motor del universo, es llamado *energeia*, actividad, pero en 8, 1074a 36, donde

164. W. D. ROSS, *Aristotle's Physics. A revised text with Introduction and Commentary,* Oxford Clarendon Press, 1936.

165. W. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics. A revised text with Introduction and Commentary,* Oxford Clarendon Press, 1924, 2 vol.

se insiste en la inmaterialidad y perfección de este ser, es descrito como *entelecheia*" [166].

Las precisiones de ROSS van indudablemente bien encaminadas pero, como BONITZ, se conforma con unas pinceladas sin llegar al fondo.

Como resumen de nuestro breve análisis de estos comentadores, nos adherimos a la opinión de REALE: sirven para entender cada pasaje concreto y para resolver tantos problemas en la lectura de los textos, pero no nos son de gran ayuda para entender en toda su unidad y profundidad la doctrina del acto. Sin embargo, tanto BONITZ como ROSS prestan una mayor atención a la doctrina de la potencia [167].

1.6. **Grandes filósofos evolutivos**

Así como el siglo XIX vio una crítica aristotélica minuciosa, hecha a base de grandes estudios históricos, el siglo XX, con los antecedentes de ZELLER y NATORP, ha visto surgir una prodigiosa abundancia de estudios aristotélicos que pretendían aclarar la evolución del pensamiento y de las obras de Aristóteles [168]. El artífice de semejante floración es WERNER JAEGER y su *Aristóteles* [169]. Esta corriente ha

166. W. D. ROSS, *op. cit.*, II, pág. 245.

167. No nos aporta gran cosa otro comentarista: A. SCHWEGLER, *Die Metaphysik des Aristoteles,* Tübingen, 4 vol. (ed. 1947-1948). Distingue en algunos pasajes (*op. cit.*, IV, pág. 164) dos sentidos de *energeia:* "κίνησις, selbstuerwirklichung als werden" y "τέλος, ἐντέλεχεια, actualität in vollendetem Dasein". Se inscribe por tanto en la órbina de BONITZ.

168. Sería de máximo interés una historia de la crítica aristotélica de los últimos 150 años. Nosotros hemos encontrado una obra, utilizada en la consulta bibliográfica que, sin ser esto, ni pretenderlo, abre un poco las puertas a la realidad compleja de lo que ha sido esta crítica: S. GÓMEZ NOGALES, *Horizonte de la crítica aristotélica*, Estudios Onienses, Fax, Madrid 1955, pág. 416. Su lectura puede dar una idea sumaria pero suficiente de la crítica de la primera mitad de siglo.

169. W. JAEGER:.

— *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin, Wiedmannsche Buchhandlung, 1923.

predominado de forma total durante cincuenta años en la crítica aristotélica. Ha provocado ríos de tinta, centenares de libros y artículos debatiendo la evolución de las distintas obras del Estagirita. El fervor filológico es la principal característica de esta corriente. Su método, el histórico. El objetivo, estudiar, con estos criterios filológicos, el *Corpus Aristotélicum* para fijar una cronología y una composición claras de las obras de Aristóteles, hasta en sus menores detalles. El aparato crítico de este modo de trabajar es, sencillamente, abrumador; sus argumentaciones, basadas en la crítica textual del *Corpus Aristotelicum*, son siempre, o al menos con frecuencia y aparentemente, muy difíciles de rebatir si no se baja a su terreno.

Hay muchos que piensan que este modo de estudiar a Aristóteles es una adquisición definitiva para la crítica aristotélica; nosotros preferimos mostrarnos más prudentes y circunspectos respecto al valor de esta corriente en una fecha histórica que ya ha contemplado el declinar de este filologismo. Por tanto, vamos a dedicar unas breves páginas a la obra de JAEGER y a su crítica, y también a algunos de los principales adalides de este aristotelismo filológico.

1.6.1. *W. Jaeger*

La obra crítica de JAEGER, cuya segunda edición alemana se publicó en 1955, sufrió desde 1924, al año siguiente de su publicación, una serie de críticas muy fuertes por parte de autores como ROSS, IVANKA, OGGIONI, MANSION, NUYENS, etc., que rebatían sus afirmaciones.

Nosotros, que ya tenemos una perspectiva de más de medio siglo sobre aquella polémica, echamos en falta, en toda esa discusión, una postura crítica ante JAEGER que no se limite a discutir cuestiones meramente filológicas. Ante

— *Aristotle. Translation with the Author's corrections and additions* by R. ROBINSON, Oxford. Clarendon Press, 1948.

— *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Trad. por JOSÉ GAOS, México, Fondo de Cultura Económica, 1946.

esas arduas cuestiones hay que preguntar: ¿es que JAEGER limita su obra a un puro filologismo? ¿Acaso no tiene una postura interpretativa clara y determinada? ¿Es que ninguno de los que siguen el método histórico-filológico se plantean cuestiones de interpretación? Ahora respondemos a las dos primeras preguntas. La tercera la contestaremos después de examinar la obra de JAEGER.

Respecto al filologismo de JAEGER, hemos de afirmar que está basado en una postura filosófica determinada, que es la que sustenta su entusiasmo por el desarrollo y la evolución, en vida de Aristóteles, de su pensamiento. Veamos lo que dice en su prólogo:

> "Si al tratar del proceso intelectual queremos conceder todo su peso al elemento creador y original de las grandes individualidades, será menester que completemos la tendencia general del tiempo con el desarrollo orgánico de la personalidad de referencia. Es el propio Aristóteles quien muestra la estrecha relación entre desarrollo y forma; el concepto básico de su filosofía es el de la "forma incorporada que vive y se desarrolla" (Goethe). La finalidad es, enseña, conocer la forma y la entelequia por medio de los estadios de su desenvolvimiento. Tal es la única vía por la que cabe intuir directamente la ley que rige una 'estructura' intelectual" [170].

Con esta fusión de forma y evolución, de contenido e historia, JAEGER adopta una postura hegeliana al sostener que comprender a Aristóteles es comprender el desarrollo de su pensamiento:

> "Como dice él mismo al principio de sus lecciones sobre los estadios preliminares de la vida política, 'ni aquí ni en parte alguna llegaremos a ver bien el interior de las cosas, a menos que las veamos realmente crecer desde sus comienzos'".

170. W. JAEGER, *op. cit.*, versión castellana, pág. 12.

Por eso, acusa a la historia del pensamiento de no haber adoptado nunca este procedimiento:

> "La razón principal de que no se haya intentado hasta ahora estudiar el desarrollo de Aristóteles es, brevemente dicho, la idea escolástica de su filosofía como un sistema estático de conceptos. Sus interpretes fueron maestros consumados en su aparato dialéctico, pero sin experiencia personal alguna de las fuerzas que habían inspirado su método de investigación, o de su característica combinación de sagaz y abstracta apodíctica con vivaz y orgánico sentido de la forma... Desde entonces (desde Andrónico de Rodas, siglo I a.C.) no ha habido solución de continuidad en nuestra idea de Aristóteles. Sin una sola interrupción sigue la tradición oriental a la de los comentaristas, y el aristotelismo occidental al oriental. Cada uno de ellos ejerció un efecto educativo sobre su edad que no puede estimarse demasiado, pero su característica peculiar es justamente ese escolasticismo puramente conceptual que ya había dado al mundo antiguo el camino de una viviente inteligencia de Aristóteles. Se era incapaz de tomar su filosofía como el producto de su peculiar genio operando sobre los problemas que le planteaba su edad, y así concentró la atención en la forma en que ella se expresaba, sin sospechar siquiera cómo había llegado a ser lo que era... Aristóteles es la única gran figura de la filosofía y la literatura antigua que no ha tenido jamás un renacimiento. Todos sabían que era una potencia con la que había que contar y una de las bases del mundo moderno, pero no pasó de ser una tradición... El principal propósito de este libro será, por consiguiente, mostrar por vez primera y mediante los fragmentos de las obras perdidas y el análisis de los tratados más importantes, que en su raíz hay un proceso de desarrollo" [171].

171. W. JAEGER, *op. cit.*, págs. 13-15.

JAEGER considera, pues, la filosofía como un "producto" de la época y de la vida del filosófo. Por eso no prestar atención a ese contexto supone no captar la verdadera dimensión de una filosofía. Por eso aclara en el Prefacio:

> "La intención del autor no es, sin embargo, hacer una aportación a la filosofía sistemática, sino proyectar la luz sobre aquella parte de la historia del espíritu griego conocida bajo el nombre de Aristóteles" [172].

Según JAEGER, como puede comprobarse en el prólogo, la verdad no se capta en una fórmula teórica e intemporal, si no en el desarrollo histórico que ha tenido. No se puede comprender la filosofía si no es en su forma y desarrollo originales. La filosofía no es algo fijo, sino que se desarrolla históricamente: el espíritu se va desenvolviendo sucesivamente en sus diversas formas. Eso es lo que ha de desentrañar el filólogo. Evidentemente JAEGER ha tenido en esto muchos seguidores: la comprensión de la filosofía de Aristóteles es la comprensión de su desarrollo histórico, y la comprensión de su desarrollo histórico se realiza a través del texto y la forma literaria. El contraste surge cuando, una vez reducida la filosofía a la historia, se habla de "filosofía sistemática" como algo estático, intemporal. Este reduccionismo de JAEGER hace que su admiración se dirija a la obra de un gran hombre, Aristóteles, y no tanto a la verdad que contenga su filosofía.

La cuestión de la congruencia entre pensamiento, forma y desarrollo aparece constantemente:

> "La crítica no recobró su sentido e importancia hasta que trató de entender el estado actual del texto como resultado orgánico de la forma interna del pensamiento del autor. Esto condujo de una vez desde la cuestión de la unidad literaria externa de los papeles metafísicos sobrevivientes hasta la de su unidad filosófica interna, y así

172. W. JAEGER, *op. cit.*, pág. 9.

a la de la cronología y el análisis del desarrollo intelectual" [173].

También es frecuente la condena de la pretensión de la unidad filosófica de Aristóteles, aunque JAEGER mismo pone límites a su interpretación y llega a mostrarse magistral en sus afirmaciones, buscando el equilibrio entre la unidad filosófica de fondo que él mismo advierte y las diversidades y peculiaridades individuales (cfr. pág. 198).

Creemos necesario señalar aquí la concepción kantiana que JAEGER desarrolla respecto de la *Metafísica* de Aristóteles y de todo el mundo antiguo. Una atenta lectura de las págs. 430-435 nos harán descubrir un kantismo literal y explícito, a la hora de interpretar a Aristóteles. La lectura de estas afirmaciones confirma, al final del libro, que existe el supuesto interpretativo condenado al principio.

Después de esta toma de postura, menos neutral de lo que se suele creer, seremos más circunspectos a la hora de valorar la crítica genética, ya que su creador termina por interpretar a Aristóteles desde Kant, lo cual nos hace pensar que los descubrimientos filológicos no deben ser tan decisivos si son compatibles con una interpretación extraña a la filología y tan puramente "sistemática". En otras palabras, JAEGER mismo nos confirma que una cosa es la filología y otra la interpretación especulativa, y que ambas no son intercambiables, sino que tienen su propio ámbito de validez.

Resta saber qué dice JAEGER del acto. Sorprendentemente es poco. Vamos a transcribir íntegra su opinión:

> "La entelequia de los seres que se generan y corrompen es la cima de este desarrollo orgánico. En ellos se presenta la forma como orden y determinación que construye desde dentro, desplegándose desde la materia como desde una simiente.

173. W. JAEGER, *op. cit.*, pág. 196.

> Se ha supuesto siempre que este último sentido de *entelecheia* es el original, y que el concepto se desarrolló por primera vez en el caso de la vida orgánica y de aquí se transportó a otras esferas por medio de una generalización... El significado de *entelecheia* no es biológico; es lógico y ontológico. En toda clase de movimiento está la mirada de Aristóteles fija sobre el fin. Lo que le interesa no es el hecho de que *se genere algo*, sino de que *algo se genere*, de que se abra camino hasta la existencia algo fijo y normativo: la forma... Las ideas de potencia y acto, que también se derivan corrientemente del proceso de la vida orgánica, las ilustra realmente en ocasiones Aristóteles con el ejemplo de la simiente y el organismo desarrollado, pero no pueden proceder realmente de esa esfera. Debieron sumarse de la capacidad o δύναμις humana, que ya permanece latente, ya se vuelve activa (ἔργον), alcanzando su fin (ἐντελέχεια) tan sólo en esta actividad (ἐνέργεια)" [174].

Según JAEGER, la doctrina de la potencia y acto ya estaba presente, junto con la de materia y forma y el motor inmóvil, en tiempos de la composición de los diálogos, formando parte de lo que el llama *Urmetaphysik*, contenida en el *De Philosophia*. Este punto tendremos ocasión de comentarlo. Como se ve, JAEGER no da importancia, desde un punto de vista genético, a nuestra doctrina.

¿Qué decir acerca de la discusión de la cronología de las obras? Antes de entrar en esa espinosa cuestión diremos lo que los más representativos filologistas dicen sobre el acto. Una vez hecho esto, el estudiar las conclusiones de todo este análisis, discutiremos el valor que para nuestro trabajo tiene la cronología de las obras.

174. W. JAEGER, *op. cit.*, pág. 438.

1.6.3. *J. Zürcher*

Es conocida la polvareda que en 1952 levantó la obra de ZÜRCHER [175]. La revolución que este autor pretende llevar a cabo con Aristóteles es tan radical que la mayoría de los filósofos han optado por ignorarle, pues sus argumentos son exclusivamente filológicos. Además ha tenido una fuerte oposición dentro de la propia crítica genética [176].

Afirma ZÜRCHER que cuando aparece por vez primera la doctrina del acto es en la madurez de Aristóteles (pág. 23). En el *De caelo* (281b 20) es donde figura por vez primera, con la palabra ἐντελέχεια introducida por TEOFRASTO, la doctrina del acto y la potencia (pág. 136).

Aristóteles define el movimiento como *actus in potentia prout in potentia*, entendiendo el acto como algo instantáneo, no sucesivo. Fue Teofrasto y no Aristóteles el que extendió el movimiento a todas las categorías (pág. 154). Afirma ZÜRCHER que la definición de movimiento de *Phys.* III y la frase que le precede inmediatamente son genuinamente aristotélicas y lo restante de ese pasaje puramente teofrástico, y que no es auténtica la interpretación que tradicionalemente ha venido dándose a esta definición. Se funda en que Aristóteles consideraba la mutación sucesiva como una idea vulgar, popular, fenoménica. Todo este razonamiento ha sido refutado por CUBELLS [177].

ZÜRCHER también afirma que Teofrasto ha cambiado acto por *entelecheia*, entendiendo el acto como actuación sucesiva, *via successiva ad esse*, no dejando nada la potencia y al acto.

Respecto a la *entelecheia*, se debe notar que Aristóteles no la podía distinguir del acto, por no admitir más que

175. J. ZÜRCHER, *Aristoteles' Werk und Geist*, Schöning, Paderborn, 1952. Recensión interesante: P. ELORDUY, *"El nuevo Aristóteles de J. Zürcher"*, en *Pensamiento* 8, 1952, págs. 325-356.

176. Cfr. G. REALE, *"Josef Zürcher e un tentativo di rivoluzione nel campo degli studi aristotelici"* en *Aristotele nella critica negli studi contemporanii.* Suplemento speciale al volume XLVIII della *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1956, págs. 108-143.

177. F. CUBELLS, *op. cit.*, págs. 74-75.

actividad instantánea. *Entelecheia* es término introducido por Teofrasto (pág. 157).

En 1325a 33 se llama *praxis* a la felicidad. En el *CA* va desaparenciendo esa denominación, sustituida por *energeia* (1327a 27, 1332a 1, 1332a 21 son interpolaciones de Teofrasto contrarias a los capítulos I-II). La teoría auténtica de Aristóteles se halla en 1323b 2 y en ηεα 3. Son interpolaciones H11, ημβ 8, 1206b 33, donde Teofrasto sigue a Epicuro, como en la *entelecheia* y en la distinción entre praxis y movimiento (pág. 243-245).

El libro θ de *Metaph.* es totalmente de Teofrasto, por la definición de su estilo, superficialidad de la doctrina y contradicciones internas. Pudiera ser una obra de senectud, pues no se encuentra en él ningún rastro de elaboración. No pertenece a los libros de la substancia (pág. 222).

Sobre la definición de acto escribe: "La definición de *energeia* en el capítulo 6 es tonta (*naiv*): *energeia* es aquello que no se comporta potencialmente... Esto suena a cosa escolar o senil" (pág. 222).

Es evidente que estas pocas citas de ZÜRCHER no bastan para resumir su pensamiento. Su aportación fundamental (*entelecheia* es teofrástica) nos sitúa ante la tesis central de este autor de que el 70-80% del *Corpus Aristotelicum* es de Teofrasto, y dentro de ese alto porcentaje, todos los textos de la *entelecheia*. Hay que tener en cuenta, sin embargo que ZÜRCHER se mueve con modestia a nivel de la interpretación especulativa de los textos del *CA*, tal como CUBELLS demuestra. Esto nos lleva a volver a poner de nuevo de relieve la distinción del orden filosófico y del filológico. No basta un criterio filológico para entender a Aristóteles.

1.6.4. *P. Gohlke*

P. GOHLKE es un discípulo de VON ARNIM y pertenece al grupo de seguidores de JAEGER que proponen una solución diferente. Su obra, comenzada en 1924, es muy vasta. Ha traducido toda la obra de Aristóteles al alemán; fue publicada en Paderborn por SCHÖNING.

GOHLKE [178] ve en la doctrina de la potencia y el acto uno de los descubrimientos más tardíos de Aristóteles: no sólo falta en los escritos esotéricos, sino también en las partes más viejas de los escritos de la escuela. La misma *Metafísica* tiene diversos estratos en los cuales los conceptos *dynamis-energeia* aparecen solamente en algunos pasajes que son "adiciones posteriores" hechas por Aristóteles; otras partes de la obra constituyen los primeros tratamientos de estos conceptos, y las aplicaciones más tardías de los mismos.

GOHLKE distingue en la *Metafísica* cuatro estratificaciones y viene a concluir (págs. 37-46) que en la evolución de la doctrina de la potencia se deben distinguir tres momentos: uno primero, en el que *dynamis* significa el principio del movimiento en sentido activo sin referencia alguna al acto (esta fase está recogida en Δ12); el segundo, constituido por el surgimiento de los nuevos conceptos *dynamis-energeia*, pero en el cual todavía no se aplican a la estructura de la substancia; y por fin un tercero, en el cual *dynamis-energeia* tienen una radical aplicación metafísica en la teoría de la substancia.

Según esta teoría, el primer estrato de la *Metafísica* (*ältere Metaphysik*) está constituido por A, 8-9, B, Γ, Δ, Z e I. La doctrina de la *dynamis-energeia* aparece en la época de la *mittlereMetaphysik*, a la que pertenecen A, 1-7 y 1.º Θ, M 1086a 21 en adelante y N. Por eso los textos de la *ältere Metaphysik* (que son exactamente 30) en los que aparece *dynamis-energeia* serían añadidos posteriores al propio Aristóteles. Por eso, el libro que introduce por primera vez la teoría de la *dynamis-energeia* sería el θ. Esto se prueba por el contenido del libro: la doctrina no está todavía tratada desde un punto de vista metafísico, como lo estará más tarde en los libros Λ y H. Λ e H constituyen la fase última y exclusiva de la evolución de la doctrina de la *dynamis*.

178. P. GOHLKE, *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*, Tübingen, 1954. Cfr. G. REALE, *'P. GOHLKE e l'evoluzione della dottrina aristotelica dui principi'*, *Rivista di filosofia neoscolastica*, L, 1958, págs. 436-472.

GOHLKE distingue una teoría de la *antigua dynamis* y otra *reciente*. La primera no hace referencia a la *energeia* pues trata el principio del movimiento en sentido activo (contenida en Δ12). La segunda nace de la contraposición *dynamis-energeia*: *dynamis* es entonces algo capacidad de recibir. El libro θ pone esta doctrina *junto* a la doctrina de la οὐσία, sin fundirla con ella, como pasará más tarde. Estas afirmaciones de GOHLKE son duramente contestadas por REALE.

En primer lugar ataca su demostración de que los 30 textos de la *ältere Metaphysik* son interpolaciones. Es, evidentemente, el punto débil de GOHLKE. REALE argumenta detalladamente y con eficacia contra los argumentos de GOHLKE el el caso del libro Γ y del libro B. En el caso del libro Δ, REALE también deja muy al descubierto a GOHLKE. Después de examinar *cada uno* de los motivos por los que el autor alemán (pág. 17-19) pone como interpolaciones de los textos donde aparece *dynamis-energeia*, se desprende de esos motivos una triple objeción: a) que en el libro Δ no aparece la *nueva* doctrina de la *dynamis-energeia* (y por tanto la tesis de que es un descubrimiento tardío) es el *demonstrandum*, pero GOHLKE lo utiliza como criterio para declarar que todos los textos donde aparece esa doctrina son interpolaciones. Es decir, se da por demostrada la demostración y se sirve de ella como si ya estuviera demostrada; b) en segundo lugar, es muy difícil admitir, dado el carácter fragmentario y resumido del libro Δ, que sean precisamente las que GOHLKE señala las interpolaciones posteriores (pág. 94); c) en tercer lugar, el sentido en que interpreta GOHLKE los textos no siempre es cierto, pues hay textos de *dynamis-energeia* que él afirma como *vieja* que no son tales. En cuanto al libro Z los argumentos de REALE son concluyentes.

La afirmación de que en el libro θ la doctrina de la *dynamis-energeia* es puesta *junto* a la de la substancia sin unirse a ella es sencillamente falsa, como puede comprobarse en los capítulos 7 y 8.

Con esta crítica de REALE, cae por tierra toda la teoría de GOHLKE. También se le podría refutar con otros mu-

chos argumentos por el simple procedimiento de tener en cuenta *todos* los textos de la *dynamis-energeia* del *Corpus*, incluidos *Protréptico* y los de las obras primerizas, que contienen ya toda la doctrina de la *energeia*.

1.6.5. *M. Wundt*

M. WUNDT encuentra en la doctrina de la *dynamis-energeia* el punto focal y el significado último de la especulación aristotélica [179]. Ve en estos dos conceptos la clave para determinar con claridad la sucesión de las obras y de sus estratos (pág. 17 de su obra).

De la crítica radical de WUNDT a JAEGER nos parece interesante recoger el fruto que saca de la polémica que éste y GOHLKE sostuvieron en 1928 [180] acerca del origen de la doctrina *dynamis-energeia*. GOHLKE defendía, como hemos visto, que era una adquisición tardía, mientras JAEGER le recordaba, como ya nosotros hemos dicho, que dicha doctrina estaba ya presente en el *Protréptico*. WUNDT piensa que así JAEGER echa piedras contra su propio tejado, pues si eso es así, su pretendida evolución de Aristóteles de la trascendencia a la inmanencia pierde todo sentido [181]. Además WUNDT reprocha a JAEGER su postura crítica.

WUNDT invierte casi los términos de la evolución jaegeriana, poniendo el empirismo aristotélico ya en las *Categorías*. De hecho, este *punto clave* de la evolución aristotélica (la doctrina de la *dynamis-energeia*) lo entiende WUNDT de un modo bien diverso de cómo puede entenderse según una lectura unitaria de Aristóteles: la doctrina de la potencia y el acto constituiría, según él, sólo "la última fase" en la evolución del pensamiento metafísico aristotélico. Hay

179. M. WUNDT, *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, Stuggart, 1953. G. REALE, "*Max Wundt e una nuova ricostruzione della evoluzione della Metafisica aristotelica*" en *Rivista di filosofia neoscolastica*, L, 1958, págs. 238-267.

180. Cfr. *Gnomous*, IV, 1928, pág. 633.

181. M. WUNDT, *op. cit.*, págs. 17-19.

libros enteros, en la *Metafísica*, que ignoran tal concepción y que son, por tanto, ininteligibles si se leen según el método tradicional. En un primer momento, afirma WUNDT, Aristóteles fue empirista; sucesivamente, se acercó al platonismo, y sólo al final habría alcanzado el punto de vista que hizo posible la composición sintética de la instancia de los puntos de vista opuestos, en los cuales, anteriormente se habían inspirado. La doctrina de la *dynamis-energeia* es el gran hallazgo que permitirá al Estagirita la mediación de los enfoques.

REALE ha discutido ampliamente todas estas afirmaciones de WUNDT [182], según las cuales las aporías de *Metafísica* B serían la expresión del trabajo espiritual de Aristóteles, dividido entre la filosofía jónica y su opuesta, la itálica, en busca de una composición sintética de ambas. Para OGGIONI, JAEGER y WUNDT la teoría de la *dynamis-energeia* constituye el éxito de Aristóteles y concilia todas las aporías de su evolución. REALE demuestra como esta doctrina, aunque ayuda notablemente a resolver esas aporías, no basta por sí misma para superarlas por completo [183].

WUNDT distingue tres fases en la evolución de la teoría de la potencia [184] y concede decisiva importancia a la teoría de GOHLKE, que afirma como ausente del inicio de la especulaciòn aristotélica la doctrina *dynamis-energeia*.

La primera etapa está contenida en Δ12 y en θ1-5. En ella se entiende *dynamis* como "principio de cambio en otro o en la misma cosa en cuanto otra". En esta fase *dynamis* no tiene nada que ver con el concepto que más tarde se opone a *energeia* y *entelecheia*, y su sentido es totalmente diverso. Más todavía: esta primera concepción de la *dynamis* no es reducible a la segunda, ni Aristóteles ha hecho intento de llevarlo a cabo. WUNDT encuentra extraño que después del descubrimiento del segundo concepto de *dynamis* el Es-

182. Cfr. los dos trabajos mencionados y además: *Il concetto di filosofia prima e l'unitá della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1961, capítulo II, págs. 54-99.

183. G. REALE, *El concetto di filosofia prima..., op. cit.*, págs. 93-94.

184. M. WUNDT, *op. cit.*, págs. 79-102.

tagirita haya continuado ingenuamente operando con el primero *junto* al segundo, como ocurre, por ejemplo, en el libro θ [185].

La segunda etapa estaría constituida por un hipotético momento de evolución desde el primer significado de *dynamis* al segundo, que es, por así decir, un momento de transición. Señala REALE que la documentación de la existencia de esta etapa está hecha de un modo bastante artificioso. WUNDT se apoya, en primer lugar, en la tendencia de la lengua griega *zu gegennsätzlicher Satzfügung*, de lo cual el ejemplo más claro es la partícula μέν-δέ. Análogamente los conceptos de la filosofía griega son también *gegensätzlich gegliedert*. El concepto de *dynamis* puede ser, como principio de movimiento en otro, tomado como *Gegenbegriff*; en Δ15, la *dynamis* es todavía tratada bajo el concepto de relación. Esta segunda etapa estaría caracterizada por la formación de la *dynamis*, aunque ninguno de ellos vaya a fijarse como definitivo. Como prueba cita, de modo dudoso, algunos pasajes de Aristóteles sacados del *Index* de BONITZ [186].

La tercera etapa está constituida por la nueva concepción de *dynamis* y su aplicación a las diversas ramas del conocer, hecha de modo muy breve [187].

Se analiza la *Física*, el *De generatione Animalium* (aquí se señala que podría ser este el ámbito donde nazca la distinción, aunque aparece siempre como algo ya desarrollado y conocido), el *De Anima* y a la *Metafísica*. Se puede suponer que el descubrimiento de la doctrina se realiza en este campo, en la polémica con los Megáricos. Acerca de la definición de acto en θ6, WUNDT señala, dentro de sus indicaciones demasiado veloces, que al poner *energeia* como τό ανάλογον συνοϱάν, éste συνοϱάν supone una vuelta a Platón, el tocar fondo y superar su habitual procedimento definitorio y deductivo.

185. M. WUNDT, *op. cit.*, págs. 79-82.
186. M. WUNDT, *op. cit.*, pág. 83.
187. M. WUNDT, *op. cit.*, págs. 86-97.

En definitiva, la doctrina de la potencia y el acto servirá para determinar la composición reciente o antigua de cualquier parte de las obras en las que se contenga: serán antiguas las partes de las obras que esté ausente, y más recientes las que esté presente.

Concluyendo, no se puede decir con exactitud en qué campo han nacido estos conceptos: han aparecido al mismo tiempo en todos. En el *Metafísica* se aplica a la ουσία, en la *Física* al movimiento, en la biología al desarrollo de los seres vivos, en el espíritu al conocer y la percepción. En general ha servido para resolver cuestiones y problemas fundamentales que los pensadores antiguos no supieron resolver [188].

θ constituiría el libro que introduce, por vez primera, en la *Metafísica* la nueva concepción de la *dynamis*. El libro H no sería una continuación de Z, sino un tratado paralelo desde el nuevo punto de vista. Δ señalaría la culminación de la evolución aristotélica con la aplicación de *energeia* al motor inmóvil [189].

De toda la teoría de WUNDT lo más interesante, señalamos con REALE, serían algunas de las observaciones que hace acerca del empleo de la teoría de la potencia y el acto en la crítica de los filósofos precedentes: jónicos y platónicos. Esta crítica se reduce (cfr. θ3 y H2) a que, según Aristóteles, la ausencia del concepto de *dynamis-energeia* sería la causa de la visión unilateral de estos filósofos. La aplicación de la nueva teoría de la *dynamis* al platonismo aparece por vez primera en θ8, donde se dice que las "ideas" son meras δύναμις, aunque, dice WUNDT, Aristóteles no aplica todavía el nuevo concepto de *dynamis*.

Ya hemos señalado la crítica que REALE hace de la postura de WUNDT: el concepto *dynamis-energeia* no es la llave que resuelve las aporías ni constituye el eslabón clave en función del cual se concilian las dos instancias opuestas, presentes en el Estagirita: la *jónica* y la *platónica*.

188. M. WUNDT, *op. cit.*, pág. 101.
189. M. WUNDT, *op. cit.*, págs. 93-96 y ss.

La crítica que Aristóteles hace a sus predecesores reconfirma todo esto. El libro A no habla de la potencia y el acto y, sin el auxilio de estos conceptos, sino basándose sólo en las cuatro causas, quedan perfectamente *mediados* el empirismo jónico y el idealismo platónico.

Lo que REALE concluye [190] es que la doctrina de la *dynamis-energeia* no tiene la función resolutiva, desde el punto de vista genético y teorético, que pretende el alemán:

> "La doctrina de la *dynamis-energeia* no es fundamento del realismo aristotélico (y no es tampoco el concepto mediador entre empirismo e idealismo: el realismo es de hecho el fruto de tal mediación), sino uno de sus principales corolarios: el realismo aristotélico está ya fundado una vez suprimido el concepto de la inmanencia del εἴδος" [191].

Para aclara la coexistencia, en el libro θ, de las dos concepciones de la *dynamis*, REALE acude a una tesis que ya le hemos visto sostener: todos los principales conceptos aristotélicos son polivalentes, son concepciones de la realidad según diversas perspectivas. La interpretación genética cae en el error de considerar como etapas sucesivas de una evolución espiritual aquellas afirmaciones que, en realidad, son distintas facetas de una doctrina unitaria. Así hace WUNDT con las distintas definiciones que da Aristóteles de πρότη φιλοσοφία y de οὐσία y así debe hacerlo también con las dos definiciones de *dynamis*. Por último, se refiere a *Metaph.* θ6, 1048b 6-9 donde Aristóteles habla de la analogía.

La crítica de REALE, aunque sencilla y radical, ofrece la ventaja del análisis y la discusión minuciosa de estos dos autores, GOHLKE y WUNDT. Nosotros consideramos que esta crítica de REALE pone suficientemente al descubierto los errores de los alemanes, propios del método histórico-

190. G. REALE, *La dottrina aristotelica..., op. cit.*, pág. 193.
191. *Ibidem..*

genético y *nos devuelve* por decirlo así la doctrina momentáneamente partida.

Como conclusión de este breve estudio de la crítica filológica tenemos que admitir que el principal problema que plantea es el que enunció JAEGER: cual sea el orden de composición de composición de las distintas obras del *Corpus Aristotelicum*, y el desarrollo interno del pensamiento de Aristóteles. La segunda cuestión está estrechamente ligada con la primera. Esta, a su vez, exige tener en cuenta toda la amplia gama de opiniones que se han dado. Nosotros, al examinar lo que los estudiosos afirman sobre el acto, hemos dejado de lado la discusión de la cronología de las obras porque más tarde tendremos que enfrentarnos con esta cuestión en sí misma. De su resultado dependerá en parte la respuesta de la segunda cuestión, aunque, como veremos, la cuestión de la cronología de las obras no resulte decisiva para la doctrina del acto. Si se confirmara esto que anunciamos, habríamos logrado salir de la órbita jaegeriana.

CAPÍTULO II

CONCLUSIONES DEL ANALISIS BIBLIOGRAFICO Y METODOLOGIA DE LA INVESTIGACION

2.1. **Resumen de la Crítica del Acto**

Una vez concluido el análisis hecho en el capítulo precedente precedente, resumiremos lo que la crítica aporta a la doctrina del acto. En este primer apartado vamos a fijarnos solamente en los diversos sentidos que los autores han dado a la *energeia* y a la *entelecheia*, agrupándolos según las afinidades que presentan. Conviene tener en cuenta que aquí puede aparecer alguna reiteración de lo dicho en el capítulo anterior, cuya causa está precisamente en el carácter de resumen que este apartado tiene.

2.1.1. *Tres sentidos de* energeia

Lo que salta a la vista en primer lugar es que solamente hay cinco autores que señalan tres o más sentidos de *energeia*. Entre ellos nos parece que MONLLOR es el que da una explicación más completa. En efecto, MONLLOR distingue un sentido propio de *entelecheia* como *forma essentialis* (MONLLOR, *op. cit.*, pág. 472), como *forma* y *hábito* (pág. 465) y como *alma* (pág. 466-467), y un sentido derivado como *motus* y *actio* (pág. 476). La ratio propia de *entelecheia* es explicada por MONLLOR (pág. 479) como *propium esse cuisque rei* o aquello por lo que una cosa se dice *revera esse tale*.

Respecto a la *energeia* dice que su significado propio es *actio*, aunque también significa *motus*. Respecto a la relación *energeia-entelecheia* afirma y demuestra de la primera que '*idem saepe quod significat entelecheia*' (pág. 477). Por tanto *energeia* es *forma* y *hábito*, y significa lo mismo el sentido propio de *entelecheia* (pág. 479 y 480).

Por último señala que el *finis* es siempre la propia *actio* o el *opus* (*ergon*). Por ello *energeia* que significa el *ergon*, es *finis*, y de ahí toma su significado de forma y *entelecheia*. Por eso *energeia* no significa sólo el propio *ergon* o la acción, sino su efecto, que es la forma y la entelequia. Por tanto, podemos ver, refiriéndonos sólo a la *energeia*, que esta puede ser *actio* (operación), *motus* (movimiento) o *forma*.

MONLLOR pone la *forma* como significado derivado de *energeia*, por ser *entelecheia* el que más propiamente tiene esta significación. Esto obedece a un planteamiento, en efecto, puramente sistemático, como si *energeia* y *entelecheia*, partiendo cada una de su significado propio, confluyeran y mezclaran sus sentidos. Este planteamiento, para ser aceptado, necesita una confirmación textual. Veremos que, considerando el desarrollo de la doctrina, *energeia* tuvo desde el principio, antes de acuñar la *entelecheia*, este significado, por lo que el planteamiento de MONLLOR podría ser susceptible de una correción: no es que *energeia* derive desde su significado propio hasta el de *entelecheia*, y al revés, sino que *energeia* puede tener desde un principio, por ser anterior a *entelecheia*, una significación más amplia, una de cuyos sentidos es el de *entelecheia*. *Nosotros no concedemos a la entelecheia una importancia prioritaria, sino más bien una cierta dependencia de energeia, por su aparición más tardía, su menor uso, y su menor elasticidad de significación.*

CHUNG-HWAN-CHEN, con un enfoque puramente lingüístico, señala tres grupos de significados:

1. *Quasi-modal meaning*, dentro del cual está, como en MONLLOR, lo que llamaremos *doble sentido del ente* (lo pone en el significado *actuality* y *potentiality*). Este significado recoge: *being actualized or perfect*, y la forma y el alma. Vemos el paralelismo con MONLLOR. Corresponde al significado de *energeia* como forma.

2. *Non-modal meaning* en sentido estricto, que es *actualization*, es el empleado en la definición de movimiento. Corresponde al significado de *energeia* como *kínesis*.

3. *Non-modal meaning*, en sentido amplio, que es el utilizado en la sensación, conocimiento intelectual, felicidad y ámbito teológico. Corresponde a *energeia* como operación.

Respecto a *entelecheia*, mantiene que significa lo mismo, pero que generalmente se diferencian. Hay un avance respecto a MONLLOR. *Entelecheia* significa originalmente su sentido estricto (forma) y luego deriva al dinámico (operación). *Energeia* es al revés. Ya hemos señalado su error de evolución.

TREPANIER distingue también tres sentidos de *energeia*:

1. En la *imposition premiére* (que significa acto como operación) en sentido amplio incluye *energeia* en sentido general, significando *kínesis* y operación. Sin embargo, como ya hemos visto, no deja claras las relaciones entre *energeia* y *kínesis*. Este sentido amplio de la *imposition premiére* es lo que nosotros llamaremos *uso del binomio potencia-acto*, es decir, una utilización "aplicativa" de estos términos. TREPANIER lo deja entender, aunque no lo explica.

2. Es en el sentido estricto de la *imposition premiére* donde aparecen claramente diferenciados *kinesis* (que es imperfecto, ἀτελής) y *energeia-praxis* (que es τελεία, perfecta), identificable con el *ergon*, por ser acción perfecta. TREPANIER señala la necesidad de la analogía de modo preciso.

3. La *imposition seconde* es la *energeia* como forma, que se corresponde con la materia como potencia, frente a la potencia de hacer, cuyo acto será la *imposition premiére*.

En definitiva, los tres sentidos de *energeia* aparecen claros, aunque TREPANIER coloca uno más: el uso amplio de *energeia* como operación, aplicada tanto al movimiento como a la operación. Hemos de reconocer que, estrictamente, la *imposition premiére* no es un sentido distinto de los otros tres, sino una significación más amplia de los mismos, explicable por la frecuencia con que Aristóteles utilizaba el término *energeia*. Es más bien un *uso*, como tendremos ocasión de ver.

Respecto a BONITZ, hemos visto que CHUNG-HWAN-CHEN reduce sus dos sentidos a los dos significados que ella señala. Efectivamente, BONITZ distingue:

a) *energeia-motus*

b) *energeia-forma-eidos*.

Define la energeia como una *actio* o *mutatio* de la posibilidad a la pefección, establece relaciones y distinciones entre *energeia* y *motus*. No pone un sentido general de *energeia* como *actio*, pero lo señala con numerosos textos, aunque no de modo explícito.

Respecto a la *entelecheia*, no hay avance respecto de MONLLOR: explica su significado y como se verifica la mezcla de significados, pero no da un punto de vista genético. Aunque sencilla, la interpretación de BONITZ es de las más completas que hay, como ya hemos señalado.

Por último, LE BLOND distingue:

a) como correspondiente a la potencia κατά κίνησιν está la *energeia*: 1) como *kínesis*, 2) como operación, acción, *ergon*.

b) como correspondiente a la *puissance-être* está la *entelecheia* como perfección, estado (LE BLOND llega a distinguir como MONLLOR, la posibilidad del acto como ἕξις, lo cual no señala ningún otro autor, salvo BONITZ).

Del análisis de estos cinco autores obtenemos una coincidencia de fondo, todavía vaga, de que *energeia* tiene tres sentidos: a) movimiento, *kínesis*; b) forma, perfección; c) operación, acción, *ergon*, *praxis*. *Entelecheia* es señalada como perfección, forma y después también significa los demás sentidos de *energeia* (esto es lo que mantienen, sobre todo MONLLOR, BONITZ y CHUNG-HWAN-CHEN).

2.1.2. *Confusión del tercer sentido de* energeia

A. ROSALES y F. CUBELLS tienen un gran paralelismo entre ellos y con LORITE.

CUBELLS distingue:

a) sentido propio de acto: movimiento (imperfecto) que es *energeia*; forma (perfecto), que es *entelecheia*.

b) sentido impropio: el infinito, que no se tiene en cuenta.

Establece bien las distinciones *energeia-entelecheia*, pero al tropezarse, en los pocos textos que comenta, con la praxis-*energeia*, reduce, como ya hemos visto, las praxis al sentido propio de acto como movimiento, buscando una nueva interpretación zubiriana de acto como *realización*. De esta manera reduce los sentidos de *energeia* a dos.

A. ROSALES distingue (como él escribe):

a) *energeia katá kínesin*

b) *energeia mé katá kínesin*, que es la forma.

Descalifica la traducción de acto (*actus*) y busca una nueva traducción sosteniendo que hay un *sentido único* de *energeia*, visto ya en el *Protréptico*, que es *energeia* como presencia plena, como modo de ser, '*ser-en-obra*'. Por tanto, niega la existencia de un sentido propio de *energeia* como acción u operación.

Su paralelismo con CUBELLS estriba en no establecer un sentido propio de *energeia* como operación, lo cual les obliga a mezclarlos con los otros y buscar un sentido general único, distinto al tradicional, con una nueva traducción y una interpretación de los textos poco ecuánime y parcial. Ambos, además, se ciñen al libro θ, lo cual explica, como más adelante se verá, que caigan en esta confusión.

LORITE ya hemos visto como distingue y analiza bastante bien la *energeia* como κίνησις y la *entelecheia* como οὐσία y τέλος. Sin embargo, cuando se trata de trazar el tercer sentido de *energeia* como operación, como *ergon*, LORITE conecta confusamente un sentido general de *energeia* con el *ergon*, estableciendo una noción de *acto-principio* de las modalidades del acto, como general o universal ante los individuos. Su análisis resulta así incompleto y su hipótesis de un sentido de acto como principio queda muy poco fundamentada, al no tener en cuenta otros textos no analizados de la *Metafísica* y del resto del *Corpus Aristotelicum*. Lo que en ROSALES y CUBELLS es confusión y en REALE olvido, en LORITE es algo intermedio, una especie de vago recurso a una noción inconcreta que no resulta convincente,

pero *que ha* absorbido dentro de sí la noción de *energeia* como operación. Al no resultar posible asimilar a *kínesis* la *energeia* como operación, LORITE se ve obligado a establecer un sentido propio, general, en el que se refugia ese sentido olvidado. De todas maneras, este camino por donde LORITE da unos tímidos pasos no es algo del todo cerrado, pues, como veremos, cabe plantearse el sentido de la actividad como tal, más allá de los sentidos que le da Aristóteles.

Respecto a G. REALE, E. BERTI y G. TEICHMULLER, todos ellos distinguen sólo dos sentidos, ignorando por completo el tercero.

G. REALE distingue como sentidos de *energeia*, *kínesis* y *telos-entelecheia*, οὐσία, forma. Sostiene que existe una analogía de la *energeia* y afirma, sin matizarlo, la identidad de significados de *energeia* y *entelecheia*. No menciona siquiera un posible tercer sentido. BERTI no pasa de descubrir, pobremente [1], dos sentidos de *energeia* como *kínesis* y *entelecheia*.

En cuanto a TEICHMULLER, afirma la identidad, o mejor, la reducción de *energeia* a *entelecheia*, y sostiene que ambas se reducen al concepto de movimiento:

a) la esencia o forma ideal, corresponde al ἐνδελεχώς de la actividad, a un movimiento continuo, que es praxis y movimiento perfecto. Es el sentido propio de *entelecheia* [2].

b) el movimiento real o espacial, incompleto, ἀτελής. Es la *entelecheia* incompleta (*unvollkommene*).

Si CUBELLS fundía movimiento y praxis, TEICHMULLER, con su afirmación de que *entelecheia* toma su significado de *endelecheia*, a través del usa metafórico, y queda como doctrina permanente en Aristóteles, acaba mezclando forma y esencia con el movimiento continuo y con la praxis propia de la operación. La confusión resultante es mucho mayor.

1. E. BERTI, *op. cit.*, pág. 497.
2. G. TEICHMULLER, *loc. cit.*, pág. 121.

Los autores señalados en este apartado son unánimes en señalar, como dos sentidos de *energeia*, el movimiento y la forma, pero ninguno de ellos acierta, por sus limitaciones de método, de textos, o de interpretación, a entender la *energeia* como operación.

2.1.3. *La confusión de la* energeia

Por último señalaremos los autores que no distinguen siquiera una multiplicidad de sentidos en la *energeia*, sino que pretenden un significado único.

Tal es el caso de ETZWILER, que sostiene que *energeia* es 'activity' [3], un tipo de movimiento o proceso que subyace a todo lo real, pero que no es acto ni actividad, sino un proceso dinámico.

ETZWILER descubre, como hemos señalado, el *carácter activo* de lo real, que Aristóteles cifró en su noción de *energeia*, como tendremos ocasión de ver, pero olvida la analogía del acto, y por ello confunde los tres sentidos de la *energeia* a la hora de interpretarla, tal como hemos visto. No menciona la *entelecheia*.

BLAIR, que tiene un planteamiento lingüístico similar a CHUNG-HWAN-CHEN, da también un significado *único* de *energeia*, también como *inward activity*. BLAIR es tan poco claro en esto como ETZWILER, pues admite un sentido derivado y secundario de *energeia* como *doing* [4]; más tarde no está claro si hay un solo significado, aunque todos los usos coinciden en *activity* [5].

Respecto a la *entelecheia*, afirma que son exactamente sinónimos, con los mismos usos. Sostiene (pág. 17) que el

3. J. ETZWILER, *op. cit.*, pág. 315.
4. G. A. BLAIR, *op. cit.*, pág. 108
5. G. A. BLAIR, *op. cit.*, págs. 108-109.

uso de *energeia* como forma y operación es reducible a *activity*, e identifica este término (*activity*) con *entelecheia* (*internal possesion of the end*). Vemos, pues, que resulta un significado vago, y no hay multiplicidad de sentidos.

Sabemos ya que ROSS entiende *energeia* como *activity* o *actualization*, distinguiéndolo, cuando es *praxis*, de *kínesis*. Sabemos también que *entelecheia* es "the resulting actuality or perfection". Las distinciones *energeia-kínesis* las resuelve diciendo que hay "algo debajo para lo cual Aristóteles no tiene nombre" [6]. Evidentemente, ROSS no llega a descubrir la analogía ni parece sospechar el segundo sentido de *energeia* como forma. En otro lugar parece indicar que, en sentido amplio, *energeia* es *kínesis*, y, en sentido estricto, no es *kínesis*. En suma, como los dos anteriores, ROSS se ve que apunta a una concepción de *energeia* como algo subyacente ("something under") "que no tiene nombre", que es la actividad tal como parecen también buscarla ETZWILER y BLAIR. Lo que ocurre es que esta búsqueda es algo vago e impreciso, pero, indudablemente, estos autores, a pesar de la confusión de la *energeia* en que caen, apuntan al problema de fondo, aunque *energeia* tenga varios sentidos analógicos, ¿qué hay de común en ellos tres?, ¿cuál es el fondo último de la *energeia*, a través de todo lo real? Cumplidamente intentaremos dar respuesta a las inquietudes de estos autores anglosajones.

Se puede mencionar en este apartado, pero sólo como ejemplo de confusión de los tres sentidos de *energeia*, sin que conduzca a nada, a J. L. ACKRILL y J. HINTIKKA.

2.2. **Metodología de la investigación**

En este segundo apartado de este segundo capítulo haremos una pequeña crítica al método filosófico de los auto-

6. W. D. ROSS, *op. cit.*, II, pág. 327.

res estudiados en el capítulo primero, y mostraremos cuál es nuestra método de acercamiento a Aristóteles.

2.2.1. *Crítica al método filológico-evolutivo*

Al analizar la obra de JAEGER hemos visto que el método por él propuesto está basado en el estudio de la evolución de las obras del *CA* como cauce para llegar a establecer la evolución y el desarrollo del pensamiento de Aristóteles [7]. Este método concede importancia primordial a la fijación de la cronología de las obras, basándose en distintos criterios de tipo filológico y doctrinal [8], para establecer así las etapas del desarrollo del pensamiento de Aristóteles. A la hora de valorar las aportaciones que este tipo de crítica arroja, hemos de reconocer que constituye un gran avance en el esclarecimiento de la génesis y datación de las distintas partes del *CA* [9]. No podemos dejar de tener en cuenta sus aportaciones, en muchos casos definitivas.

Ya hemos señalado la confusión de método que JAEGER ha introducido en esta crítica. En efecto JAEGER sostiene [10] que, con la moderna crítica, el mito de la unidad del *CA* se ha derrumbado definitivamente. Sin embargo eso no significa, como él pretende, que la génesis y desarrollo del pensamiento de Aristóteles se identifique con su forma,

7. Cfr. W. JAEGER, *op. cit.*, pág. 12 y passim.

8. Hemos visto como P. GOHLKE y M. WUNDT utilizan criterios predomintamente doctrinales y filosóficos, no siempre bien fundamentados, para fijar la cronología de las distintas partes del *CA*. ZÜRCHER utiliza, fundamentalmente, criterios filológicos.

9. Además de las obras citadas, debemos nombrar aquí otros estudios que ocupan un lugar importante en esta crítica:

AUGUST MANSION, "*Le genese de l'oeuvre d'Aristote d'aprés les traveux recents*", *Revue Neo-Scholastique de Philosophie*, 1927, 307-341, 423-466; *Introduction a la Physique Aristotelicienne*, París-Louvain, Vrin, reimpresión, 1945.

F. J. NUYENS, *L'evolution de la Psychologie d'Aristote.* Ouvrage traduit du Neerlandais, Préface A. Mansion, Vrin, París-Louvain, 1948.

Cfr. bibliografía sobre I. IVANKA, VERBEKE, H. VON ARNIM.

10. W. JAEGER, *op. cit.*, pág. 198.

de modo que no se pueda entender su filosofía sino en el contexto de ese desarrollo. Hemos visto como esa pretensión obedece a un prejuicio interpretativo ajeno al *CA* y a la crítica filológica, aunque esta lo acepte inplícitamente. Este reduccionismo no aparece sólo en JAEGER, sino también en sus seguidores. A este respecto señala REALE:

> "Las interpretaciones genéticas caen en el error de considerar como etapas sucesivas de una evolución espiritual aquellos puntos de vista que, en realidad, son distintas facetas de una doctrina unitaria" [11].

Nos parece indudable, como se ve clarísimamente en GOHLKE y WUNDT, que la postulación de que determinados conceptos se desarrollan en etapas sucesivas y mutuamente excluyentes es *siempre forma un punto de partida metodológico*. De la concepción unitaria de la doctrina aristotélica se ha pasado, en una brusca reacción, al criterio opuesto: la negación de toda posibilidad de una doctrina unitaria.

El intento de la crítica filológica-evolutiva va dirigido al esclarecimiento de las etapas del desarrollo del pensamiento de Aristóteles. Este intento establece etapas en diversos aspectos concretos, y luego procura resumir la evolución general de Aristóteles. Como puntos de partida del estudio de esta evolución los diversos autores han tomado temas muy diversos: el concepto de filosofía primera, la crítica al platonismo, al objeto de esa filosofía primera, los tratados teológicos, el concepto de alma, etc [12].

11. G. REALE, '*La dottrina aristotelica della potenza...*' *op. cit.*, pág. 193.

12. Así, NUYENS estudia la psicología y el *De Anima* en especial, MANSION la *Física* y los problemas que contiene. Muchos autores (IVANKA, VERBEKE, VON ARNIM, etc.) estudian el orden doctrinal de los libros de la *Metafísica*. La mayoría de ellos se mueven dentro de la órbita establecida por JAEGER: la evolución de Aristóteles desde el platonismo hasta el empirismo o pragmatismo científico, con *todo* el cambio que en su *Metafísica* comporta ese proceso. Unos lo niegan, otros la corrigen, por fin algunos otros presentan tesis extremas, como es el caso de OGGIONI, ZÜRCHER y WUNDT, que ya hemos analizado.

El defecto y las limitaciones del método de la crítica filológica-evolutiva estriban en:

1. La posibilidad de tomar infinitos puntos de partida como criterios de formación y de cronología de las diversas partes del *CA*. Por eso, hay tantos puntos de vista como autores. No hay dos de ellos que estén de acuerdo en las conclusiones. Partiendo de diversas nociones de la filosofía de Aristóteles llegan a conclusiones diferentes, que no están en desacuerdo unas con otras. Esta parte de la crítica resulta así una auténtica Babel. JAEGER ha sido atacado y contradicho hasta la saciedad y cada autor tiene su teoría de la evolución de Aristóteles. Este estado de cosas nos hace sospechar que este camino no parece ni muy seguro ni muy concluyente.

2. Hay una gran dificultad de falta de datos para asegurar que las conclusiones, o incluso los puntos de partida, de la crítica filológica son históricamente comprobables. La mayoría de estos autores defienden hipótesis que son indemostrables por datos históricos. Se basan solamente en criterios internos del propio *CA*, de tipo lingüístico o referencial, pero casi nunca en afirmaciones explícitas de Aristóteles u otros autores. Todo son conjeturas. No obstante hay parcelas en las que estos datos merecen una mayor fiabilidad [13]. En estas circunstancias, hemos de decir que, sin datos históricos, muchas de las abundantísimas páginas que la crítica

13. En efecto, la crítica sobre lo que se ha llamado '*El Aristóteles perdido*', es decir, las obras juveniles exotéricas de Aristóteles, los diálogos, ha llevado a conclusiones que se pueden aceptar como presumiblemente ciertas. A este respecto, merecen especial relevancia la obra citada de E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*; las ediciones R. WALZER, *Aristotelis Dialogorum Fragmenta in usum scholarum elegit*, Firenze, Sansoni, 1934 y de P. WILPERT "*Resteverlorener Aristotelesschriften bei Alexander von Aphrodisias*", *Hermes*, 75 1947, 369-396; *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlerhe*, Regensburg, Habbel, 1949. También hay que mencionar las ediciones que más adelante manejaremos de W. D. ROSS en la Oxford Clarendon Press.

filológica ha producido nos parece que no tienen una base real en la que apoyarse.

3. Uno de los defectos más flagrantes de este tipo de crítica consiste en formular una hipótesis basándose en unos cuantos datos, en unos casos bien fundamentados, en otros obtenidos de modo parcial y apresurado, que suelen tomarse de alguna de las obras principales del *CA*. Despues se extrapola esa hipótesis a todo el *CA*, sometiendo los textos que contradigan o desdibujen esa hipótesis a una *purga* filológica que los reduce a meras interpolaciones o añadidos o, simplemente los ignora. El caso extremo de este método es J. ZURCHER; aunque las bases de su hipótesis están, en este caso, excepcionalmente bien documentadas. Este método ofrece particulares inconvenientes cuando la hipótesis mantenida sólo tiene en cuenta una parte del *CA*, pues en ese caso se da una *inducción incompleta* que puede venir contradicha por los textos del *CA* que quedan ignorados.

Como ya hemos tenido ocasión de ver, este defecto metodológico no es exclusivo de la crítica filológica, sino de la crítica en general: sólo se toman en cuenta unos cuantos textos del *CA*, y con ellos se construye la hipótesis interpretativa.

4. Por último, otra limitación evidente de la crítica filológica es la insuficiente altura filosófica de algunos de sus motivadores. Constituye un grave defecto metodológico interpretar una obra sin la necesaria preparación filosófica. Muchos de los autores de este tipo de crítica muestran una falta de profundidad y capacidad de comprensión de la doctrina filosófica contenida en cada texto.

2.2.2. *Hipótesis y método*

Lo que la crítica filológica arroja como uno de sus resultados más positivos y son los descubrimientos acerca de la cronología que, dentro de la vida de Aristóteles y su escuela, tienen las distintas obras del *CA*. Fijar esta cronología

tiene un indiscutible interés para el esclarecimiento de la doctrina de *energeia-entelecheia*.

Por este motivo necesitamos ahora estudiar esa cronología. Para los fines que nos interesan, ese estudio no puede separarse de la consideración de la distribución que la doctrina de la energeia presenta en el CA. Por ello, estudiaremos conjuntamente ambas cuestiones.

Este método no prejuzga sobre el desarrollo interno de la doctrina de la *energeia*, pues nos basamos en otro supuesto metodológico que siempre procuraremos respetar: *los textos hablan por sí mismos y son siempre el primer criterio que hemos de tener en cuenta*. Por eso, nuestro método consiste, por decirlo así, en *dejar hablar a Aristóteles* con sus propias palabras.

El otro supuesto metodológico, que consideramos fundamental, es tener en cuenta todos los textos del CA que hablan de la energeia y de la entelecheia. Semejante empeño ha sido deseado, como ya hemos visto, por diversos autores, pero *ninguno* de los que han estudiado la *energeia* lo ha puesto en práctica. Nos parece que este supuesto es completamente necesario si se quiere ser justo con Aristóteles. Eso alargará, indudablemente, la exposición de la doctrina, pero, a nuestro juicio, constituye la única garantía realmente válida para enjuiciar este aspecto del pensamiento del Estagirita. El principal motivo que nos llevar a obra así es el defecto presente en la mayoría de los autores que ha tratado esta cuestión. Conviene recordar de nuevo cómo el método seguido por la crítica opera siempre con un número muy reducido de textos, la mayor parte de las veces de la *Metafísica* y más concretamente del libro θ. Sobre estos escasos testimonios se apoyan muchas de las interpretaciones que se han dado de la *energeia*.

Si se quiere tener una idea fiable del desarrollo de la doctrina de la *energeia*, es preciso acudir a todas las obras y lugares donde aparece, para de ese modo poder establecer el grado de avance que esa doctrina va adquiriendo en las distintas partes del *CA*. Preferimos que sea Aristóteles mismo quien confirme su doctrina, sin adelantar interpretaciones prematuras que siempre resultan insuficientes.

No obstante, ¿es válido pretender una interpretación unitaria de una doctrina que está repartida en unos escritos tan irregulares, distintos y desiguales como los del *CA*? ¿Acaso se puede pretender que en una obra tan poco homogénea haya una unidad de doctrina, una vez que la moderna crítica ha demostrado los problemas de autenticidad, de cronología y de evolución que presenta el *CA*? Oigamos la respuesta del propio JAEGER:

> "Nada sino una vigorosa investigación puede precisar en detalle en qué fechas y en qué conexiones surgió tal material y cómo usarlo para reconstruir la filosofía de Aristóteles. Por ningún motivo debemos, admitiendo que es filosóficamente homogéneo, ocultar los problemas que presentan cada paso tanto su contenido como su forma. Debemos rechazar todo intento de hacer un todo literario de los materiales conservados, trasladando o suprimiendo alguno de los libros, y condenar la opinión que postule precipitadamente su unidad filosófica a expensas de sus peculiaridades individuales. Cada uno de estos escritos es el resultado de décadas de infatigable reflexión sobre las mismas cuestiones; cada uno es un fecundo instante, una etapa en el desarrollo intelectual de Aristóteles, una aproximación a la solución, un paso hacia la nueva formulación. Verdad es que todos los detalles están sustentados por aquella unidad potencial del sistema entero que es operante en cada palabra del filósofo: pero nadie que se contente con esto tendrá el derecho de llamarse familiarizado con el verdadero espíritu aristotélico" [14].

Se reconoce aquí que hay unidad y homogeneidad en todas las obras de Aristóteles. Postula JAEGER un respeto a la variedad de formas que estas representan. Tal es también nuestro empeño, reflejado en el orden en que vamos a tratar las diversas cuestiones. *Efectivamente, nos parece posi-*

14. W. JAEGER, *op. cit.*, pág. 197.

ble mantener que esa unidad, que no es igual a un "sistema monolítico y unitario de conceptos", subyace a todo el CA en cuanto se refiere al contenido filosófico de los diversos libros, aunque la forma literaria tenga diversos grados de evolución.

En este momento conviene distinguir dos criterios de relacionar entre sí los textos del CA. El primero es el que mira a los contenidos, al pensamiento filosófico y conceptual. Este criterio de comparación de textos es el que nosotros seguiremos. Respeta la variedad de formas, porque esa variedad de formas es, como dice JAEGER, una sucesión de intentos de explicar la misma realidad. Tal ocurre, por ejemplo, con la oscilación entre la *energeia* y al *entelecheia*. Pero esa variedad esconde un pensamiento unitario y homogéneamente desarrollado. Este método se basa, pues, en *criterios internos* a los propios textos, y se sirve, como ayuda auxiliar y no interpretativa, de la crítica filológica, que atiende a la evolución de la forma literaria.

El otro criterio es el que atiende a unos parámetros puramente externos. Así, dice CUBELLS:

> "Es muy difícil todavía un estudio doctrinal sobre cualquier parte importante de la filosofía de Aristóteles. Hay que entender cada fragmento en sí mismo, prescindiendo del sentido que pueda tener en el sistema que tradicionalmente se ha venido llamando aristotelismo, y aun de la relación con otros fragmentos, a no ser que probemos que esta relación existe" [15].

Este criterio se basa, pues, en la conexión filológica entre cada texto, y postula que la interpretación de cada fragmento se ha de hacer prescindiendo de las relaciones con otros fragmentos. Es, por decirlo así, como reconocer como válido solamente aquello que ha sido "ratificado" o "demostrado" por la crítica filológica. Es pues, un método basado en criterios externos al propio pensamiento de Aristóteles. Niega una unidad homogénea de pensamiento, y sólo reconoce una *unidad*

15. F. CUBELLS, *op. cit.*, pág. 13.

literaria. Semejante pretensión supone, como ya hemos al principio, reducir la filosofía a hermenéutica, a producto filológico. Este método olvida que la filosofía sólo puede comprenderse poniendo en juego a aquello mismo que la ha creado: el pensamiento mismo.

Por tanto, nosotros partimos de la base de que Aristóteles tiene un pensamiento homogéneo, que es el que hay que captar a través de la gran variedad de fragmentos y de formas literarias en que ese pensamiento se ha ido plasmando, y a través de los cuales pueden descubrirse la huella de la evolución que ese pensamiento siguió, siempre dentro de los límites de lo verosímil, pues no admitimos que haya ruptura en esa evolución, a menos que se pueda demostrar.

CAPÍTULO III

EL NACIMIENTO Y LA CRONOLOGIA DE LA DOCTRINA DE LA *ENERGEIA*

En este tercer capítulo vamos a estudiar en primer lugar los precedentes de la *energeia* y los textos más antiguos de Aristóteles sobre ella. Nos servirá para conocer cómo surge esta doctrina y cómo nuestro autor la poseyó desde los primeros años de su actividad filosófica, cuando estaba en la Academia de Platón. Podremos mostrar además cómo ya en esa época es concebida con todas las dimensiones que se irán desarrollando después, a lo largo de decenios de especulación.

Después haremos un estudio estadístico de los lugares del *CA* donde aparecen los términos *energeia* y *entelecheia*. La finalidad de este estudio es doble: por una parte corregir otras estadísticas similares, ya publicadas; por otra nos servirá de guía en el estudio de la cronología de las distintas partes del *CA* que abordaremos a continuación.

Este estudio de la cronología del *CA* tiene también una doble pretensión. En primer lugar, como ya hemos dicho, se busca un *ajuste de cuentas* con la crítica filológica, que aborda esta cuestión con extraordinario detalle y erudición, como hemos tenido ocasión de ver. Ese estudio será además muy útil para preparar el terreno que recorreremos en la Segunda Parte de este trabajo: el estudio directo de los textos. Ambas cosas se llevan a cabo en coherencia con las hipótesis y método expuestos en el capítulo anterior.

Quizá se podrá advertir en este tercer capítulo un doble defecto: se tratan con rapidez cuestiones críticas que los

filólogos detallan mucho más, y se dan por supuestas muchas cuestiones referentes al *CA* que exigen un conocimiento detallado, del que carecen los que no están muy metidos en ellas. Ambos inconvenientes, de los que somos bien conscientes, no invalidan las pretensiones apuntadas, pues el estudio de los textos que abordaremos en los textos de la Segunda Parte exige tener el camino despejado en lo que se refiere a estas arduas e inacabables cuestiones. Además nuestras propias consultas bibliográficas nos dan la experiencia de que este tipo de resúmenes expositivos son útiles y aclaratorios.

3.1. **Precedentes platónicos de la doctrina de la *energeia***

Antes de analizar los primeros textos de Aristóteles sobre la *energeia*, conviene preguntarse si hay algún precedente de esa doctrina.

A. BAUDIN[1] retrotrae el origen de la doctrina de la *energeia* a los presocráticos. Interpreta el ἀρχή de los jonios como el principio inspirador de Aristóteles, y la contraposición par-impar de los pitagóricos como un precedente de *dynamis/energeia* y materia/forma. El ser de Parménides sería como un todo en acto, sin mezcla de potencia. También obra de igual modo con Heráclito y Anaxágoras.

Sin embargo, es en Platón donde encontramos precedentes más importantes[2]. M. A. S. SCHANKULA, en un artículo breve e incisivo[3], ha mostrado con suficiente fuerza que es muy probable que la distinción *dynamis/energeia* haya sido desarrollada por Aristóteles a partir de algunas indica-

1. A. BAUDIN, *'L'Acte et la puisance dans Aristote', Revue Thomisthe, VII, 1899,* págs. 44-61.

2. G. RYLE (Cfr. *Plato's progress*, Cambridge University Press, 1966, pág. 4) ha negado la existencia de precedentes de la doctrina de la *energeia*, así como P. GOHLKE y M. WUNDT (cfr. *opera cit.*).

3. M. A. S. SCHANKULA, *'Plato and Aristotle:* εὐδαιμονία, ἕξις or ἐνέργεια?', *Classical Philologie*, LXVI, 1971, págs. 244-246.

ciones de Platón, leves pero suficientes [4]. De la misma opinión es A. BAUDIN [5].

Para mostrar esto es necesario referirse a dos diálogos de Platón, el *Eutidemo* y el *Teeteto*, en los cuales se distingue entre la posesión de algo (κτῆσις) y su tenencia o uso (ἕξις o χρῆσις). En *Eutidemo* 280D 5-7 dice:

> "Es necesario, no solamente poseer (κεκτῆσθαι) los bienes de esta clase para ser feliz, sino también usarlos (χρῆσθαι), sin lo cual su posesión (κτήσεως) no es de ninguna utilidad" [6].

Εὐδαιμονία se presenta como algo activo, como es el uso de los bienes, no su mera posesión. En otro pasaje, *Filebo* 11D 4-6, la εὐδαιμονία es presentada como un estado (ἕξις) no pasivo, sino activo.

Este sentido activo de ἕξις aparece muy claro en el *Teeteto* 197B y ss., cuando Platón ilustra, con una comparación, su distinción, y especialmente en 197B 8-10:

> "Me parece que poseer (κεκτῆσθαι) es diferente de tener (ἔχειν). Un vestido, por ejemplo, que uno haya adquirido, y no lleve puesto, siendo dueño de él, de ese no diremos en realidad que lo tiene (ἐχειν), sino más bien que lo posee (κεκτῆσθαι)".

Se distingue entre *poseer el conocimiento* (ἐπιστὴμες κτῆσις) y *tener el conocimiento* (ἐπιστὴμης ἕξις). Después se indica la comparación de la mente humana con una jaula de pájaros, que en un principio es "un receptáculo vacío". Luego, según la ciencia va siendo adquirida, toda clase de

4. Para la exposición que sigue se puede consultar mi trabajo R. YEPES STORK, *'El origen de la energeia en Aristóteles'*, *Anuario Filosófico,* (XXII-1), 1989, págs. 93-109. Allí recojo algunas de las ideas aquí expuestas.

5. A. BAUDIN, *loc. cit.*, págs. 58-61.

6. PLATÓN, *Eutidemo*, 280D 5-7, traducido sobre el texto griego de la edición de la Collection des Universités de France, por LOUIS MERIDIER, París, 1956. Las restantes citas se harán del mismo modo.

pájaros se van metiendo en ella, hasta que podemos tomar de la jaula cualquier pájaro a nuestro antojo. El segundo paso es poseer los pájaros (κτῆσις) y el tercero retenerlos, tomarlos y tenerlos (ἕξις)[7]. De esta manera se establece entre κτῆσις y ἕξις o χρῆσις a nivel del conocimiento.

Esta distinción se encuentra muy desarrollada en Aristóteles. En efecto, en el *De anima* 417a 22 y ss. se hace una distinción muy paralela, ya que se distinguen tres sentidos en los que se dice "instruido" o "sabio" (ἐπιστῆμον):

a) El que es instruido porque puede llegar a aprender.

b) El hombre que tiene el conocimiento y es capaz de contemplar (δυνατός θεωρεῖν) cuando quiere. Estos dos son en potencia.

c) El hombre que está contemplandes acto (θεωρῶν ἐντελεχείᾳ), que es el que "en sentido principal (κυρίως) conoce este determinado".

De la misma manera en 412a 10 dice que:

> "La *entelecheia* se dice de dos maneras, según el conocimiento (ἐπιστήμη), y según la contemplación (θεωρεῖν) (o ejercicio del conocimiento)"

Claramente distingue la posesión de un conocimiento y su uso actual. Es digno de notarse también que el paralelismo gana mucha fuerza por el hecho de que para Platón lo *primario*, el sentido primero de la εὐδαιμονία (Cfr. *Eutidemo*, *loc. cit.*) no es la noción, sino la χρῆσις, la contemplación actual, el uso actual de "las cosas buenas"[8]. Y eso es precisamente el acto de Aristóteles. Esta misma opinión la sostuvieron FOUILLEE y BAUDIN:

> "Comment, s'ecrie M. Fouuillée, ne pas reconnaître dans cette distinction ce qu'Aristôte appelera plus tard la science en puissance et la science en acte?"[9].

7. PLATON, *Teeteto*, 197 A10-198A 5.
8. H. A. S. SCHANKULA, *op. cit.*, pág. 245.
9. A. BAUDIN, *op. cit.*, pág. 58.

Dejando para más tarde los precedentes de la *dynamis* aristotélica en Platón, si nos atenemos exclusivamente a la *energeia*, tenemos forzosamente que aceptar que los textos citados contienen una distinción que enseguida encontramos ya presente en el *Protréptico*. Tiene especial importancia remarcar este hecho para comprender en qué ámbito nace la noción de *energeia*.

3.2. **Los Diálogos**

3.2.1. *Cronología*

Los Diálogos de Aristóteles son las obras exotéricas que se han perdido y que pertenecen al período juvenil [10]. Ya nos hemos referido a los esfuerzos de la moderna crítica para reconstruir esos Diálogos [11]. La doctrina de la *energeia* aparece principalmente en el *Protréptico*, y hay una alusión aislada en el *Eudemo* y otra en el *De Philosophia*. En el *Divisiones* aparece una vez, pero en boca de Alejandro de Afrodisia. No lo consideramos válido como testimonio de los Diálogos. En este epígrafe vamos a tratar de fijar la cronología de estas obras y en el siguiente analizaremos su contenido.

Para la discusión acerca del *Protréptico* sigue siendo fundamental el tantas veces citado *Aristóteles* de JAEGER [12]. El *Protréptico* es una obra anterior a la muerte de Platón. Los

10. Sobre esta cuestión concuerdan todos los más eminentes estudiosos: E. BIGNONE, *op. cit.*; NUYENS, *op. cit.*; P. WILPERT, *op. cit.*; P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, París-Louvain, 1951; P. WILPERT, *Die aristotelische Schrift 'Ueber die Philosophie'*, en *'Autour d'Aristôte', Louvain, 1955;* I. DURING, *Aristotle in the Protreptics,* en *Autour d'Aristôte,* Louvain, 1955; E. BERTI, *loc. cit.,* págs. 478-484.

11. Citaremos los Diálogos según *The works of Aristotle*, edited by SIR DAVID ROSS, vol. XII: *Select Fragments*, Oxford, Clarendon Press, 1952; *Aristotelis. Fragmenta selecta, rec. et inst.* W. D. ROSS, *Oxonii, e typographeo Clarendondiano*, 1955. Allí se encuentran las referencias bibliográficas necesarias para las ediciones y estudios sobre estas obras.

12. W. JAEGER, *Aristóteles*, *op. cit.*, págs. 69-122.

fragmentos conservados por Jámblico, que son los que nos interesan, distan de ser textualmente aristotélicos, por lo que tenemos que adoptar algunas reservas ante ellos:

> "La esperanza de que nos haya conservado intactas series enteras de argumentos del *Protréptico* de Aristóteles resulta ser por desgracia ilusoria..., los capítulos en que articuló esta serie de ideas, aunque pulidos externamente, son una combinación sumamente tosca, y ridícula de materiales aristotélicos. Su soldadura externa no nos permite inferir que estén intactos o que sean realmente seguidos" [13].

Pertenece a un período en que Aristóteles apenas se ha separado de Platón:

> "Todas sus partes esenciales son de hecho platónicas, no sólo por el lenguaje, sino también por el contenido" [14].

La opinión de JAEGER, extensa y sólidamente defendida, es que esta obra pertenece al período anterior a 348 (muerte de Platón) y, aunque contiene doctrinas genuinamente aristotélicas, está todavía totalmente imbuída de platonismo, ya que, según JAEGER, muchas de las intuiciones profundas de Aristóteles comenzaron en la Academia, y tal es el caso de la distinción potencia-acto [15].

ROSS sostiene la opinión de P. VON DER MULL y EINARSON [16]. Sobre la base de las conexiones entre este diálogo y el *Antídosis* de Isócrates, EINARSON ha defendi-

13. W. JAEGER, *Aristóteles*, *op. cit.*, págs. 80.

14. *Op. cit.*, pág. 103.

15. Cfr. W. JAEGER, *Gnomon*, IV, 1928, pág. 633. JAEGER, como ya señalamos, ataca aquí a P. GOHLKE. Cfr. también I. DURING, *Aristóteles*, K. WINTER, Heidelberg, 1966, págs. 81-98.

16. W. D. ROSS, *Select fragments*, *op. cit.*, Intr. pág. VIII; VON DER MUHLL, P., *'Isokrates und die Protreptikos des Aristoteles'*, *Philologie*, 1941, 259-256; EINARSON, B., *"Aristotle's Protrepticus and the structure of the Epinomis"*, in *Trans. of the American Philosophical Association*, 1936, págs. 261-85.

do una fecha algo anterior al 353 y VON DER MULL algo posterior. Cualquiera de los dos puede estar en lo cierto. Esta opinión es aceptada por todos los autores.

Respecto al *Eudemo* señala JAEGER [17] que fue compuesto en 354 con ocasión de la muerte de aquel amigo suyo. ROSS señala como fecha posible 354/3. En cualquier caso, es anterior al *Protréptico*. Los restantes autores coinciden.

Con respecto al *De Philosophia*, JAEGER lo sitúa como la primera obra que comienza el período de transición de Aristóteles en Assos después de la muerte de Platón, en 348. En esta obra, Aristóteles ya se retira de la Academia y ataca con fuerza la teoría de las ideas [18]. También pertenece a esta fecha, y a este planteamiento, como JAEGER y WILPERT han mostrado, el diálogo *De Ideis*, en el que menciona el ἔϱγον.

En conclusión, vemos que estos diálogos pertenecen a un período muy primitivo de la larga vida especulativa de Aristóteles. Esto aumenta el valor de su testimonio.

3.2.2. *Estudio de los términos en los Diálogos*

En estos Diálogos asparece con frecuencia la noción de δύναμὶς y la noción de ἔϱγον. BERTI sostiene [19], sin fundamento, que los términos *dynamis* y *energeia* aparecen con frecuencia en estos diálogos por separado, pues se trata de un empleo frecuente en los autores precedentes a Aristóteles, mientras que en otros fragmentos aparecen puestos en mutua relación. BERTI atribuye a Aristóteles sólo esta relación mutua, y mantiene que a esos dos empleos corresponden dos sentidos distintos de cada término.

17. Cfr. W. JAEGER, *op. cit.*, págs. 52-68.
18. W. JAEGER, *op. cit.*, págs. 146-193.
19. E. BERTI, *loc. cit.*, pág. 480.

Aunque efectivamente *dynamis* aparezca con frecuencia en autores precedentes a Aristóteles, especialmente en Platón, no ocurre lo mismo con *energeia*, como tendremos ocasión de demostrar: no se puede citar ni un solo caso. *Energeia* es un término acuñado por Aristóteles. Aparece también en estos diálogos el término ἔϱγον, puesto en relación con *dynamis*, como también señala BERTI.

Respecto al término δὐναμις hay que señalar que, según el *Greek-English Lexicon* de LIDDELL y SCOTT [20], tenía las siguientes acepciones en el lenguaje común:

1. Fuerza, poder (*power, might*), con las acepciones de: poder externo, influencia, autoridad.
2. Fuerza para la guerra, fuerza, medios.
3. Poder, facultad, capacidad en todos sus sentidos.
4. Fuerza o significado de una palabra.

Según el testimonio de P. CHANTRAINE [21] δύναμις se apoya sólidamente en el verbo δύναμαι (*'avoir en soi la capacité, être capable de'*) y tiene, ya desde Homero, el sentido más general de *fuerza* (*force*). En ático se dice de la potencia política, y en plural de las potencias militares, además de sus empleos particulares de *valor* (de una moneda), *eficacia*. Ambos diccionarios distinguen un sentido propiamente aristotélico del término.

Por tanto, podemos afirmar que δύναμις es un término del lenguaje común griego, que significa, ya desde antiguo, fuerza material o poder en general. Este sentido de δύναμις es el que aparece en algunos pasajes de los Diálogos y también en obras posteriores de Aristóteles. Así por ejemplo, en *Simposio* fr. 8, *Eudemo* fr. 7, *Protréptico* fr. 9:

> "Mientras piden la felicidad se alegran con sólo poder vivir (κἀι μὸνον δυνῶνται)" [22].

20. *Greek-English Lexicon*, LIDDELL and SCOTT, New edition by S. JONES and MCKENZIE; Oxford, Clarendon Press, 1961, pág. 452.

21. P. CHANTRAINE, *Dictionaire etymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968, pág. 301.

22. Los fragmentos se citan según la edición de ROSS con traducción nuestra.

Por lo que se refiere al término δύναμις en Platón, ya SOUILHE [23] demostró que adquiere un significado más técnico y depurado: *'propiedad reveladora de una naturaleza, consistente en la capacidad de cumplir una acción determinada'*, que se puede llamar *capacidad.*

Ya se había debatido anteriormente la cuestión de si Platón utilizó δὺναμις en sentido puramente aristotélico. Las opiniones de FOUILLEE fueron rebatidas por BAUDIN [24] que se apoyaba en los estudios de TEICHMULLER. Ya hemos señalado como este último sostenía que *solamente* en *Teeteto* 157 puede verse quizá la *dynamis* en sentido aristotélico. Para nosotros no resulta tampoco necesario un análisis detallado de la cuestión. Baste con las indicaciones apuntadas.

Este sentido platónico de *dynamis* también está presente en los Diálogos. Así ocurre en el fragmento 10c del *Protréptico* y el 3 de *De Philosophia*. Respecto al término ἔργον hay que hacer notar que aparece con frecuencia en estos Diálogos.

Este término, según el *Greek-English Lexicon* [25], deriva de *ϝ*εργον (raíz indoeuropea de la palabra inglesa *work*, trabajo) y se corresponde con el término latino *opus* y significaba el trabajo, hechos de guerra (hazañas), es decir, objeto separado producto de la acción. Más en concreto, LIDDELL y SCOTT dan las siguientes acepciones:

a) *Work*, sobre todo hechos o hazañas de guerra.

b) trabajos de la industria

c) hecho, acción

d) cosa (*thing, matter*)

e) aquello que es labrado, hecho o trabajado, resultado del trabajo (intereses o beneficio).

23. J. SOUILHE, *op. cit.* Es conveniente acudir aquí para resolver esta cuestión.
24. A. BAUDIN, *op. cit.*, págs. 61 y 156.
25. *Greek-English Lexicon*, *op. cit.*, pág. 682.

Como se ve, ἔργον significa la acción o el trabajo, y por extensión, aquello que resulta de esa acción, la obra, el hecho. P. CHANTRAINE [26] señala que deriva de ϝεργον, o ϝαργον, y significa *trabajo, obra* con diversos empleos particulares: *'trabajos de la tierra'* (Homero), *'ocupación, obra, cosa'*. Ergon, como se ve, era una palabra de uso muy corriente antes de Aristóteles, y éste la utilizó ya desde los Diálogos, y le dio más tarde un uso bastante preciso.

Es este sentido de *obra* aparece usada en el *De Philosophia*, fr. 13 y 19c. Señala BERTI que *dynamis* aparece relacionada con ἔργον y que entonces *dynamis* significa *'capacidad que se realiza en una obra producida'* asumiendo un significado que la hace relativa al *ergon*. Así aparece en los fragmentos 6 y 5, y también en el 14.

¿Qué decir de la *energeia*? Es un término creado por Aristóteles, ya que no aparece en ningún lugar antes de él [27], ni en el *Corpus* de Hipócrates ni en las obras de Platón [28]. Por tanto la cuestión de la etimología, que a continuación vamos a debatir, cobra en este caso una importancia muy secundaria, pues resulta bastante indiferente a partir de que palabra se forma, puesto que si fue creada por el Estagirita, y éste la utilizó de una manera profusa y abundantísima, y la definió y trazó el mismo su etimología y sus sentidos, no puede tener gran autoridad el crítico que pretenda dar a *energeia* un sentido original distinto al que le da Aristóteles. A lo que conviene atender primordialmente es al uso que el propio Estagirita le da.

26. P. CHANTRAINE, *op. cit.*, págs. 364-366.

27. Cfr. A. ROSALES, *loc. cit.*, pág. 99; K. Von FRITZ, *Philosophie und Sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, New York, Stechert, 1938, pág. 65; I. DURING, *Aristoteles*, *op. cit.*, pág. 167. Todos estos autores coinciden en esto, aunque tampoco es un punto tratado con extensión por ninguno de ellos. Sería deseable contar aquí con un testimonio de crítica filológica de totales garantías. Sorprende este escaso y pobre tratamiento del origen del término ἐνὲργεια, frente a la mayor atención que ha recibido la ἐντελὲχεια.

28. Esto lo dan por supuesto autores como J. ETZWILER, *loc. cit.*, pág. 316.

No hay una "zona original" del significado de *energeia*, que esté en las palabras a partir de las que se crea y sea anterior al significado que Aristóteles le da. Como veremos enseguida, la cuestión de la *energeia* surge *toda entera*, como un hallazgo especulativo de primer orden. Aristóteles crea ese término para expresar el contenido de su hallazgo. Por tanto, *energeia* es un término de significado filosófico *creado por Aristóteles*. Todo esto conviene tenerlo en cuenta frente a algunos críticos, como ROSALES y BLAIR, que conceden primacía al significado etimológico. Podemos citar aquí las palabras del propio Aristóteles:

> "por eso, la palabra *energeia se dice según* el *ergon* y tiende a la *entelecheia* (διὸ τούνομα ἐνὲργεια λεγεται κατά τὸ ἔργον καὶ συντείνειν πρὸς τέν ἐντελέχειαν)" [29].

Por tanto, ya el propio Aristóteles no señala que hay una clara relación de *energeia* con *ergon*. ¿Cómo se crea la palabra ἐνέργεια? La opinión más convincente es la de A. ROSALES:

> "*Energeia* es un substantivo terminado en -eia con α breve. Tales substantivos provienen, según la morfología del griego, de un adjetivo con terminación en 'es' larga (cfr. V. FRINTZ, pág. 67, Debrunner, '*Griechische Wortbildunglehre*' S 299).
>
> El adjetivo a partir del cual se ha debido ser formado la palabra *energeia* sería, según esto, *energés* (ἐνεργής). Sin embargo, no existen testimonios de que ese adjetivo haya sido usado antes de Aristóteles y el primer testimonio que se encuentra de él lo aporta Aristóteles mismo en su Tópica 105a 19. Ese adjetivo equivale, sin embargo, al adjetivo ἐνεργός, que había sido usado antes de Aristóteles (cfr. en Aristóteles, *Opera*, 924a 17, 15a 16, 22)" [30].

29. *Metafísica*, θ9, 1050a 22-23.
30. A. ROSALES, *loc. cit.*, pág. 99.

Sea ἐνεργής o ἐνεργός (podría ser el primero, ya que *Tópica* según veremos, pertenece a la misma época del *Protréptico*), es a partir de ellos como Aristóteles formó *energeia*. Ενεργόν es un adjetivo de ἔργον y significa: estar activo, estar en acción, '*ser obrante*' [31]. Por tanto ἐνέργεια significará la situación correspondiente a ser *obrante* y *actuante*, lo que en latín se llama *actio*, y en castellano operación, acción, acto:

> "si se toma en cuenta esa significación usual de *energós* se comprende por qué los romanos han traducido *energeia* por actio y actus" [32].

BLAIR [33] da una etimología probablemente equivocada de ἐνέργεια como derivada de ἐν ('*en*') y ἔργεια, un nombre derivado de ἔργειν. BLAIR traza esta etimología para extraer su significado de *energeia* como *inward activity*. BONITZ [34] señala que ἐνέργεια deriva del verbo ἐνεργεῖν, siguiendo a TRENDELENBURG, etimología poco convincente, como la que da de ἐντελέχεια.

Basten estas indicaciones para tener una idea muy aproximada de las palabras de las que surge ἐνέργεια y sus derivados. Como veremos a continuación, este término aparece por vez primera, con su sentido filosófico plenamente desarrollado, en el *Protréptico*.

3.2.3. *Estudio de los textos de los Diálogos*

Una vez que conocemos la fecha en que fueron compuestos los Diálogos en que aparece la *energeia*, y también el origen de los términos que van a entrar en juego en nuestro trabajo, estamos en condiciones de valorar el inestimable

31. *Greek-English Lexicon*, pág. 614.
32. A. ROSALES, *Ibidem*.
33. G. A. BLAIR, *loc. cit.*, pág. 104.
34. H. BONITZ, *Aristotelis Metaphisica*, *op. cit.*, pág. 387.

testimonio que nos brindan los textos del *Protréptico* y del *Eudemo*.

Ya hemos visto que el diálogo *Eudemo* está compuesto antes que el *Protréptico*, hacia 354. En el fragmento 2, que está conservado por Temistio, en su *De Anima*, 106, 29-107,5, dice este autor, hablando de los argumentos que Platón usó sobre la inmortalidad:

> "fue demostrado que solo la razón se mueve a sí misma, si tomamos el movimiento como *energeia* (εἰ τήν κίνησιν ἀυτί τής ἐνεργείας νοοίμεν)".

Luego añade:

> "*de los otros argumentos*, los más convincentes... fueron tratados por Aristóteles en el Eudemo".

Este testimonio no tiene el valor que se podía esperar, pues aquí no se infiere que Aristóteles usara el término *energeia*. Más bien podría pensarse, por la frase del contexto, que lo usa Platón, y sabemos que no es así. Además la frase "καί τῶν ἄλλων" desecha cualquier posibilidad de entender esa referencia a la *energeia* como atribuible al *Eudemo*. Vamos pues con el *Protréptico*.

Si nos vamos al fragmento 4 veremos, según señala SCHANKULA, que hay una gran similitud de contenido con el *Eutidemo* 280D-282D, que hace pensar que Aristóteles se inspiró en él. En efecto, en ese fragmento es en donde Platón establece la distinción estre κτῆσις y χρῆσις que ya hemos observado en el *Teeteto*:

> "Y ¿respecto a los bienes que hablábamos al comienzo, dije, la riqueza, la salud, la belleza? ¿Es también una ciencia lo que está al frente del uso correcto (τὸ ὀρθῶς χρῆσθαι) de todas las cosas de este género y lo que dirige su práctica, o bien es otra cosa?
> —Es una ciencia —dijo;
> —Así pues, no es solamente el éxito, sino también el

buen uso (εὐπραγίαν), parece, lo que nos da la ciencia (ἐπιστήμη) en toda posesión (κτήσει) y actividad (πρᾶξει)
—Convino en ello
—Por Zeus —dije— ¿Acaso los demás bienes son de alguna utilidad sin razón (φρονήσεως) y sabiduría (σοφίας)? ¿Encontramos provecho un hombre en poseer (κεκτημένος) y hacer (πράττων) muchas cosas sin la razón?" [35].

En este texto Platón distingue, como hemos dicho en 3.1, entre κτῆσις y πρᾶξις, que tiene el sentido o sustituye a χρῆσις, o, como en el texto del *Teeteto*, ἕξις [36]. Todos estos términos aparecen también en el *Protréptico*. En el fragmento 4 Walzer, dice Aristóteles:

"Las cosas de que somos dotados para vivir —el cuerpo *y* lo corporal— se nos dan como instrumentos (ὄργανα), y su uso (χρῆσις) es peligroso para aquellos que no lo usan correctamente. Debemos por tanto desear la ciencia (ἐπιστήμη) y usarla (χρῆσθαι) correctamente, si queremos lograr todas estas cosas".

En este fragmento, la distinción es la misma que en Platón, incluso, como hemos dicho, el contenido: lo que da la ciencia es el buen uso de aquello que poseemos y usamos o hacemos (bien o mal, según la ciencia lo dirija).

Estas distinciones se dan en otros lugares del *Protréptico*. Por ejemplo, en Fr. 3. En Fr. 5 Walzer leemos:

35. PLATON, *Eutidemo*, 281A 5-281B 7. Para la traducción, ver nota 5.

36. Aunque Aristóteles no utiliza aquí en el *Protréptico* el sentido activo de ἕξις como *tener* que hemos observado en Platón (*Filebo* II D4-6, *Teeteto* 197 A10ss.), es posible que las poquísimas referencias que Aristóteles hace a ἕξις como ἐνέργεια (*Metaph.*, 1022b, 4, *De Animalium incessu*, II 711a 6, *De Respiratione*, 474a 26) estén tomadas de aquí. En efecto, ἕξις tienen Aristóteles habitualmente el sentido de *hábito* como una clase de cualidad o de accidente (cfr. BONITZ, *Index Aristotelicus*, 260b; ROSS, *Aristotle's Metaph.*, *op. cit.*, I, pág. 336). Más adelante estudiaremos despacio esta cuestión.

> "Todas las cosas buenas y útiles para la vida de los hombres dependen del uso (χρῆϑαι) y la acción (πράττειν) y no del mero conocimiento (γιγνῶσκειν μόνον)".

Y en el Fr. 5 Pistelli:

> "No debemos huir de la Filosofía, si es, como pensamos, la adquisición (κτῆσις) y uso (χρῆσις) de la sabiduría, y la sabiduría está entre los mejores bienes".

Vemos, por tanto, resumiendo que la distinción entre el mero conocer y el usar ese conocimiento es algo que Platón señaló claramente, usando todos los términos que Aristóteles designará como ἐνέργεια (χρῆσις, ἕξις, πρᾶξις)[37]. Al mismo tiempo, vemos como éste recoge las observaciones de Platón y distingue entre el mero conocer (γιγνῶσκειν μõνον) y el usar ese conocimiento (χρῆσις), y entre una κίνησις y una πράξις del conocimiento.

Una vez observado esto, podemos asistir al nacimiento de la distinción entre δύναμις y ἐνέργεια. Se trata del texto más antiguo que tenemos donde aparece esta distinción. Es el fragmento 14 del Protréptico[38]:

37. Acerca del término πράξις hay que decir que en el lenguaje común tenía el significado de acción (negocio, resultado de la acción, ejercicio) que es el que aparece en Platón y en la mayoría de los lugares de las obras de Aristóteles en que se emplea. Este sentido general de praxis como acción será restringido por Aristóteles a un sentido más propio que equivale a *energeia*: aquella acción que contiene en sí misma el fin en el cual no hay un ἔργον distinto a ella misma. Más adelante estudiaremos este sentido restringido de πράξις. De momento se utiliza en sentido amplio.

38. Cito los pasajes de interés, para evitar un texto demasiado largo. Traducción mía hecha basándome en el griego y en ROSS. Los restantes fragmentos se han traducido del mismo modo del original griego, teniendo en cuenta los matices, a veces ventajosos y a veces confusos y gratuitos, que presenta la traducción de ROSS. Sobre la autenticidad de este fragmento hay que decir que no ha estado fuera de dudas. Así, fue omitido en la recolección de ROSE (V. ROSE, *Aristotelis qui feruntur librorum fragmenta*,

"Parece que la palabra "vivir" se dice de dos maneras: una, según la potencia (κατά δύναμιν), y otra según el acto (κατ'ἐνέργειαν). Pues decimos que son *vivientes* tanto los animales que tienen vista y han nacido capaces (δυνατὰ) de ver, incluso si tienen los ojos cerrados, como los que están usando (χρώμενα) esta facultad (τῇ δυνάμει) y dirigiendo la vista a algo. Lo mismo con el saber (ἐπιστάσθαι) y el conocer (γιννώσκειν), unas veces hablamos de él como del uso (χρῆσθαι) y la contemplación (θεωρεῖν) y el tener la ciencia (τὴν ἐπιστήμεν ἔχειν). Si distinguimos la vida de la no vida por la percepción, y percepción se dice de dos maneras, principalmente el uso (χρῆσθαι) de los sentidos y de otro modo de ser capaz (δυνάσθαι) (de usarlos) (es por esto, parece, por lo que decimos que incluso un hombre dormido percibe), es evidente que *vivir* se dirá de la misma manera en los dos sentidos: un hombre despierto será el sentido principal y verdadero, un hombre dormido lo será por ser capaz de cambiar al movimiento (τὸ δύναθαι μεταβα λλ εῖν εἰς ταὺτην τὴν κίνησιν) en virtud del cual decimos que un hombre está despierto y percibiendo alguna cosa, pues hablamos de él por esto y en referencia a esto. Y cuando se dice lo mismo de dos entes, y de uno de los dos se dice por el hacer y el padecer (τῶ ποιεῖν ἢ τῶ πᾶσχειν), asignaremos preferentemente su sentido a éste,

Lipsia, Teubner, 1886), por ausencia de testimonios paralelos, argumento que parece insuficiente; es considerado como aristotélico por PISTELLI (JAMBLICUS, *Protrepticus*, edidit H. PISTELLI, Lipsia, Teubner, 1886, pág. 56) y como tal es incluido por WALZER en su recolección (R. WALZER, *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Firenze, Sansoni, 1934, pág. 49) y por ROSS en la suya (W. D. ROSS, *Aristotelis Fragmenta...*, *op. cit.*, pág. 75). Su autenticidad ha sido demostrada por JAEGER (*op. cit.*, pág. 83-84) y por BIGNONE (*op. cit.*, págs. 297 ss.). Es sorprendente que JAEGER considere demostrada la autenticidad de este pasaje por el contenido del mismo. La interpretación que hace JAEGER es bastante apresurada y no exenta de desenfoques: traduce φρόνησις por 'razón pura' y θεωρία por '*intuición pura*' y ἔργον por '*función*'. Además de estos argumentos internos, que una vez más son objeto de manipulación interpretativa por su parte, señala que la misma doctrina se encuentra repetida en *Etica Eudemia*, incluso como tomada de obras exotéricas.

igual que usaremos la palabra conocer (ἐπίστασθαι) más bien para el que tiene (ἔχοντος) el conocimiento, y ver para aquel que dirige su vista (προσβάλλον τα τὴν ὄψιν) que a uno que sólo la posee (τοῦμόνον ἔχοντος)... Si el vivir es, como para todo animal, su propio ser, está claro que el pensador será en su mejor sentido y en su más alto grado, y la mayoría de ellos, cuando ejerciten (ἐνὲργῃ) y tengan la contemplación (θεορῶν) de lo más cognoscible. Pero la actividad (ἐνέργεια) perfecta y patente tiene en sí misma el placer, por tanto, el acto contemplativo (θεωρητική ἐνέργεια) es el más placentero de todos".

Como puede verse, el texto contiene suficientes alusiones al acto como para inferir el sentido que tiene esta definición y adivinar su desarrollo posterior. Este texto ha de ser completado con un pasaje del fragmento 6 que nombra también la ἐνέργεια:

"Lo que está compuesto y es divisible en partes, tiene diferentes actos (ἐνέργειαι), pero aquello que es por naturaleza simple y cuya sustancia (οὐσία) no es (una relación) hacia algo necesariamente tiene una sola y propia excelencia. Si el hombre es un simple animal y su vida está ordenada según la razón y la inteligencia, no (tiene) otra operación (ἔργον) más que el logro de la más exacta verdad, verdad acerca de los entes".

Observando el fragmento 14 del Protréptico podemos apreciar que es a partir de la distinción platónica de κτῆσις y χρῆσις en el conocimiento de donde Aristóteles saca la distinción de potencia y acto, si se puede hablar así, por medio de una comparación de lo que ocurre con el conocimiento y lo que ocurre con la vida. Si en un principio parecía que la distinción afectaba a los vivientes, más tarde se hace evidente que afecta no sólo a la vida sino también a sus funciones; al conocimiento principalmente: "Lo mismo con el saber (ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ἐπίστασθαι)".

Lo que debemos hacer ahora es analizar de cerca el contenido de este rico fragmento de *Protréptico*. De esta manera podremos deducir como aparece en los escritos de Aristóteles su noción de ἐνέργεια. Se trata, no de buscar un significado único del término, lo cual empobrece la cuestión, sino de estructurar estos significados.

Como punto de partida hay que aceptar como hemos visto que hace JAEGER y como también señala BLAIR [39], que la doctrina de este fragmento, sobre todo el final, es de clara influencia platónica. Pero el que el tema, e incluso el tono, sea platónico no es obstáculo para que se despliegue de modo imparable la originalidad aristotélica. Abstrayendo, pues, del contenido general, lo que Aristóteles dice de la ἐνέργεια en este fragmento podría resumirse así:

1) Que hay dos sentidos de lo vivo, y del conocimiento, y de la percepción (y se podría añadir: y de todo): lo que es potencia (κατὰ δύναμις) y lo que es acto (κατ ἐνέργειαν). Aquí se produce el paso desde la intuición platónica de κτῆσις y χρῆσις a la *generalización* de esta distinción a otros ámbitos de los real según la noción, que surge en este momento, de ἐνέργεια. Se produce el hallazgo especulativo de la distinción.

2) Este hallazgo no se produce como algo mostrenco o aislado. Al mismo tiempo se completa primero, con una definición (si así puede llamarse) de cada una de esas opciones:

— Δύναμις es, un ser vivo, la capacidad de (δυνάσθαι) usar los sentidos, de pasar al movimiento de percibir;

— Ενέργεια es, un ser vivo, el percibir mismo, el uso (χρῆσις) de la capacidad o facultad (δύναμις), el tener la ciencia, la contemplación, el *estar dirigiendo la vista a algo*, en suma, el uso de los sentidos (τὸ χρῆσθαι ταῖς αἰσθήσιν).

En suma, se ve con claridad que Aristóteles ya posee la noción de acto *del todo*: lo actual es lo que es *ya*, es el

39. G. A. BLAIR, *loc. cit.*, pág. 101.

presente verbal, el haber llegado a ser, frente a la potencia, que todavía no es. La noción clásica de acto y potencia no va más allá de este texto del *Protréptico*, sencillamente porque en él ya está presente la noción de acto, de actualidad, con toda su fuerza. No cabe ningún *crecimiento* de esta noción. Aun sin depurar las expresiones, el acto que aquí aparece es *el acto mismo*, entero, surgido *de una vez*.

3) En segundo lugar, se ve con claridad que en este texto predomina todavía la influencia platónica que lleva a concebir el acto como χρῆσις, como uso de una facultad (δύναμις) del conocimiento o de la percepción, como *ejercicio* de esas capacidades. Por ello, se usan expresiones verbales (verbo ἐνεργέω): un hombre "que actúa su alma" (τοῦ ἐνεργοῦντα τῆ ψυχῆ), "cuando el pensador actúe (ἐνέργῃ) y tenga la contemplación". Este uso tanto intransitivo como transitivo, del verbo ἐνέργεω recoge el sentido puro de acto como actualidad cognoscitiva, acto como operación. Estas operaciones son llamadas con el nombre de ἔργα (obras, trabajos) o, como se ha traducido modernamente, *funciones*, según hemos visto en el Fragmento 6, en el que ἔργον sustituye a ἐνέργεια, o al menos tiene una estrechísima relación con ella.

4) De la misma manera, en este fragmento, ἐνέργεια queda sustituida dos veces por κίνησις:

> "Un hombre dormido lo será por ser capaz de cambiar al movimiento (τὸ δυνάσθαι μεταβαλλέιν εἰς ταὺτην τὴν κίνησιν) en virtud del cual decimos que un hombre está despierto y percibiendo alguna cosa".
>
> "Decimos que el andar, el sentarse, el aprender, y todo movimiento (πᾶσαν κίνησιν) es agradable o doloroso". (*pasaje no citado anteriormente*).

Que esta situación es clara es evidente por sí mismo y fácilmente reconocida. El acto que es percibir, andar, y, en general, todo acto, puede llamarse también movimiento. Aunque la noción de acto no surge como respuesta a la

pregunta por el movimiento, su íntima asociación (que llega a la sinonimia) nos muestra que desde el principio Aristóteles ya vio que el acto era κίνησις. Por si fuera poco, se dice también que:

> — "Decimos que es por el primero (el que "actúa" su alma) por lo que asignamos la vida al último (el que sólo posee alma), ya que es tal por hacer y padecer en el primer sentido" (*pasaje no citado anteriormente*).
>
> — Y cuando se dice lo mismo de dos entes, y de uno de los dos se dice por el hacer y el padecer (τῷ ποιεῖν ἢ τῷ πάσχειν), asignaremos preferentemente su sentido a éste".

Este último pasaje tiene un contexto inequívoco que nos hace ver que ἐνέργεια es también el ποιεῖν y el πᾶσχειν. Aunque esta fina observación se encuentra sin desarrollar, constituye el embrión de toda la teoría del movimiento.

5) Aunque la concepción es de tipo platónico, también se afirma en este fragmento que

> "la ἐνέργεια de nuestros pensamientos más verdaderos, aquella que se llena de lo que es más plenamente real... ésta (αὑτή) es de todas la que produce más gozo (εὐφροσύνην ἀνυσιμωτάτη)"

Es decir, que ἐνέργεια queda afirmada como la posesión del Bien, que produce gozo, pero lo produce por ser perfecta ella y perfecto su objeto (lo más verdadero y lo más plenamente real: μάλιστα ὄντων πλερουμένη). Es decir, que, paradójicamente, se afirma el punto de llegada de toda la doctrina de la ἐντελέχεια: la οὖσία también es ἐνέργεια por ser el Bien y lo perfecto. Sin que se atisbe siquiera, como se hará más adelante, que ἐνέργεια se dice de la οὖσία, se afirma una de las consecuencias de este sentido sustancial del acto: el que el acto es el Bien. Pero esto lo veremos más adelante.

6) Se afirma también en el resto que "la *energeia* perfecta y patente tiene en sí misma el placer (ἥ γε τελεία ἐνέργεια

καὶ ἀκώλυτος εὐ ἑαυτῇ ἔχει τὸ χαίρειν), por tanto el acto contemplativo es el más placentero de todos (ὥστε αὐ εἴη θεωρητικὴ ἐνέργεια πασῶυ ηδίστη)". Se establece una relación *energeia*-placer con gran fuerza, como se hará más adelante en las Eticas.

Con respecto al *De Philosophia*, ya hemos indicado que tiene una fecha posterior. Sin embargo puede tener interés citar un texto del mismo donde aparece la *energeia*, aunque se trata de una simple cita de Olimpio en el fragmento 24:

> "(Aristóteles) añade que la mayoría de los sentidos conocen por la *energeia* (εὐ τῶ ἐνεργεῖν) más que por el padecer (ἐυ τῶ πάσχειν)".

Esta doctrina es casi idéntica a la contenida en el *Protréptico*, aunque hay una mayor precisión al presentar el conocimiento como acto, y no como potencia pasiva, doctrina que estará abundantemente tratada en el *De Anima*. Por el modo de citar y por la fecha de composición (posterior a 348) nos parece que no hay que tenerlo muy en cuenta y que no vale la pena probar la autenticidad de este fragmento.

3.2.4. *Conclusiones*

Las conclusiones que obtenemos del estudio de los textos del *Protréptico* son las siguientes:

1) La distinción *dynamis-energeia* surge a partir de una distinción platónica entre χρῆσις y κτῆσις al tratar de conocimiento y de felicidad. Aristóteles toma esta distinción y la extiende a la consideración de los seres vivos, al movimiento y al ámbito general del conocimiento, aunque no desarrolla sus observaciones. Esta conclusión responde a la pregunta sobre el ámbito en el cual nace la distinción entre potencia y acto.

Vemos, pues, que muchos críticos parecen equivocarse cuando aseguran, como ROSALES [40], que "la palabra y el concepto de *energeia* ha surgido en el curso de una reflexión sobre la *dynamis* κατά κίνησιν", o, como GOHLKE y WUNDT [41], cuando pretenden que no se puede precisar con exactitud, en qué campo surge, pues lo hace al mismo tiempo en todos. Ya hemos escuchado (cfr. 1.6.1) las opiniones de JAEGER de que no es el ámbito de la vida orgánica el lugar de este nacimiento sino que más bien debieron tomarse "de la capacidad o δύναμις humana, que ya permanece latente, ya se vuelve activa (ἔργον), alcanzando su fin (entelequeia) tan sólo en esta actividad (ἐνέργεια)" [42].

2) Este nacimiento de la distinción contiene dentro de sí el germen de toda la doctrina de la *energeia* que se desrrollará posteriormente. En concreto, aparecen ya claramente trazados los tres sentidos de *energeia*:

a) *Energeia* como operación, por el que se concibe como χρῆσις, como *ejercicio* de una facultad. Es el sentido predominante del texto.

b) *Energeia* como *kínesis*, pues se usan *kínesis* y *energeia* como equivalentes y se refiere la *energeia* al ποιεῖν (potencia activa) y al πάσχειν (potencia pasiva).

c) *Energeia* como lo más perfecto. Es el punto de llegada de toda la doctrina de la *entelecheia*. *Energeia* es el placer y la posesión del Bien, es lo más placentero. Se habla de *energeia perfecta* (τελεία ἐνέργεια). Como veremos más adelante, hay un camino directo para llegar a estas afirmaciones: *energeia* es el uso, el placer, el bien, la posesión del bien, luego la mayor y más perfecta *energeia* es la posesión del mayor Bien. Es, por así decir, la afirmación de la *energeia* como εὐδαιμονία. Pero esta doctrina contiene en sí misma toda la teología del libro Λ de la *Metafísica* y la doctrina de la *energeia* como *entelecheia*, como οὐσία. Como

40. A. ROSALES, *loc. cit.*, pág. 131.
41. P. GOHLKE, *loc. cit.*, y M. WUNDT, *loc. cit.*
42. W. JAEGER, *op. cit.*, pág. 348.

hemos dicho antes, sin que se atisbe que *energeia* se dice de la οὐσία, se afirma una de las consecuencias de este sentido substancial de acto: el que el acto es el bien. *Energeia* como operación y *energeia* como οὐσία confluyen en el ámbito teológico.

3) Evidentemente, se puede decir que ya en el *Protréptico* queda realizada la aplicación de la *energeia* a diversos aspectos de los que llamaremos tercer sentido del acto: aparece mucho más tratada y mejor que los otros sentidos. En concreto, se da *energeia* como χρῆσις, como aplicada a la vida, a saber (επίστασθαι), al conocer (γιγνώσκειν), a la con templación (θεωρεῖν), al placer, a la felicidad y a las operaciones del hombre. Por tanto, queda cubierto un abanico que más tarde será ampliado, pero no sustancialmente modificado.

4) Nos parece importante señalar que, como punto de partida, Aristóteles da a la distinción *dynamis/energeia* un sentido general que trasciende todas sus acepciones. Hemos visto que hay dos sentidos de lo vivo, del conocimiento y de la percepción: lo que es en potencia (κατά δύναμιν) y lo que es en acto (κατ' ἐνέργειαν). Aristóteles obtiene ya en este texto del *Protréptico* una distinción metafísica de carácter universal, aplicable a todos los entes según diversos sentidos. La distinción no se obtiene gradualmente sino toda entera, *de una vez*.

5) Una vez que hemos obtenido el testimonio que nos dan los Diálogos .podemos concluir que la doctrina de la *energeia* la poseía Aristóteles, en toda su profundidad, desde 353, aunque, como es evidente y lógico, fue luego cuando la desarrolló. A partir de esa fecha se dará un enriquecimiento y desarrollo de esta doctrina, pero no una modificación en sentido estricto. De esta manera, la cronología de las obras nos servirá para tener una idea de las etapas de ese desarrollo, pero como criterio único es insuficiente para un estudio de esa doctrina. Con esto queremos decir que el criterio cronológico no es sino una ayuda para mostrar el desarrollo

de una doctrina que ya estaba desde un principio, por así decir, "hallada". Lo que más interesa no es el proceso mediante el cual se hizo ese desarrollo, sino el resultado mismo:

> "Acción es aquella en la que se da el fin (ἐκείνη ἐνυπάρχει τό τὲλος και πρὰξις). Por ejemplo uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado (καί νοεῖ και νενόηκεν)" [43].

En el descubrimiento de la *energeia*, por la propia naturaleza del pensamiento, está contenida la doctrina que necesitará una explicitación posterior.

3.3. **Algunos testimonios significativos de Tópica**

Hemos analizado los primeros textos en los que aparece la doctrina de la *energeia* (los fragmentos de las obras exotéricas perdidas), y hemos obtenido la conclusión de que ya en ellos Aristóteles desarrolló levemente los rasgos principales que la *energeia* iría adquiriendo después.

Como imprescindible complemento del contexto en el que se origina la *energeia*, nos parece interesante ahora aducir algunos testimonios significativos que aparecen en obras de fecha muy temprana. Ello nos permitirá reforzar la tesis, adelantada al analizar *Protréptico*, de que la doctrina de la *energeia* es un *hallazgo* que surge *entero*, y que no es fruto de una evolución.

Para ello, vamos a analizar los textos que aparecen en *Tópica* [44]. Antes de hacerlo nos interesa datar con exactitud la composición de esta obra.

Afortunadamente hay una gran unanimidad en considerarla como primeriza. No vamos a realizar aquí la discusión

43. *Metaph.* 1048b 23.

44. Cfr. *The works of Aristotle*, translated in English by Pickard-Cambridge, editorship of W. D. ROSS, Oxford University Press, 1966, vol. I.

de esta cuestión, al ser un asunto ya suficientemente tratado por muchos autores [45] y que no ofrece lugar a dudas, pues desde principios de siglo se acepta comúnmente, como señala BRUNSCHWIG y confirma FORSTER, que *Tópica* se compuso durante la estancia de Aristóteles en la Academia, antes de la muerte de Platón.

En lo que los autores no terminan de estar de acuerdo es en la fecha exacta de composición. Así NUYENS sitúa su redacción en una fecha próxima a la composición del *Protréptico*, hacia 350. HUBY ha hecho un estudio estadístico de sinónimos, que confirma plenamente la anterioridad de los libros centrales a los periféricos, y razones muy pormenorizadas de tipo lingüístico hacen concluir a esta autora que se compuso hacia 360, es decir, en los primerísimos años de la carrera del Estagirita [46].

MAIER sostiene que los libros más antiguos son II-VII, 2, mientras que SOLMSEN se inclina por I-VII. En cualquier caso, las detalladas razones de BRUNSCHIWG nos parecen suficientes en torno a esta cuestión (págs. LVI-

45. Como lugares de discusión citaremos ARISTOTE, *Topiques, texte etabli et traduit per* JACQUES BRUNSCHWIG, París, Les Belles lettres, 1967, intr. págs. LXXXIII-CIV (*'Le date des Topiques et leur place dans l'oeuvre d'Aristote'*); y ARISTOTLE, *Topica*, by E. S. FORSTER, Loeb Classical Library, Harvard-London, 1966, págs. 266-268. Como testimonios importantes en favor de esta opinión: BRANDIS, *Ueber die Reihenfolge der Bücher des aristotelischen Organons*, in Abh. d. k. Akad. d. Wissensch. zu Berlin, Hist.-philol. K. (Jahr, 1833), Berlin 1835; F. SOLMSEN, *Die Entwicklung der aristotelische Logik und Rethorik*, I Teil, I Aloschn. Berlin 1929; H. MAIER, *Die Syllogistik des Aristoteles*, Tübingen, 1900; P. MORAUX, *op. cit.*, págs. 311-323; NUYENS, *op. cit.*, págs. 106-118; J. L. STOCKS, *'The composition of Aristotle's Logical Works'*, *Classical Quartely*, 1933, págs. 115-124; P. M. HUBY, *'The date of Aristotle's Topics and its treatment of the theory of Ideas'*, *Classical Quartely*, NS 12 (1962), págs. 72-80. Cfr. también W. JAEGER, *op. cit.*, pág. 61.

46. HUBY estudia dos parejas de sinónimos: καθάπερ-ὥσπερ y φανερόν ὅτι-δῆλον ὅτι. Καθάπερ y δῆλον ὅτι son los términos que Aristóteles utiliza en las partes antiguas de la obra, luego los abandonó en favor en favor de φανερόν ὅτι y ὥσπερ.

LXXXIII: '*L'unité des Topiques*')[47]. En conclusión, diremos que *Topica* es de la época académica y casi tan antiguo como el *Protréptico*.

Por lo que respecta a la *energeia* aparece en 17 ocasiones, de las cuales 13 pertenecen a los libros IV y VI, es decir, a la parte cuya antigüedad no ha sido puesta en duda en ningún momento. Esto nos permite afrontar el análisis de los textos con la seguridad de que ahora nos encontramos ya con palabra del propio Aristóteles que pertenecen al período académico, cuando ya estaban escritas las ideas del *Protréptico*, o quizás incluso antes. En *Topica* IV, 3, 124a 21 se dice:

"Del mismo modo, en la génesis y la corrupción: por ejemplo, si edificar es actuar (εἰ τὸ οἰκοδομεῖν ἐνεργεῖν), haber edificado es haber actuado (τὸ ῴικοδομηκέναι ἐνεργηκέναι)"[48].

En el contexto del tratamiento de la relación, este texto es el primer testimonio del ejemplo que Aristóteles podrá tantas veces: la edificación. Se trata, pues, de la aplicación de la *energeia* al movimiento u operación de un sujeto. Edificar es actuar. Se presupone ya un sentido propio de la *energeia*.

Respecto al uso del verbo ἐνέργεω, estos textos y los del *Protréptico* nos aseguran que es un verbo que Aristóteles comenzó a usar la mismo tiempo que el término ἐνέργεια, lo cual constituye también un testimonio expresivo del *maduro nacimiento* de la doctrina de la *energeia*. El verbo ἐνέργεω expresa precisamente el sentido más importante que tiene, que es el de operación, el cual como más adelan-

47. ZURCHER destruye toda esta teoría, como era de esperar, aunque BRUNCHWIG se deshace fácilmente de las opiniones de este autor por lo que respecta a *Tópica*.

48. La traducción esta hecha sobre el griego. Las traducciones citadas no vierten bien el término *energeia*. Por eso nos hemos visto obligados a realizar traducciones que se ajusten más al original griego.

te veremos, conecta entre sí a los otros dos. En 124a 33 se afirma:

> "Si la *dynamis* es una disposición (διάθεσις), ser capaz (δύνανται) es tener disposición. Si el uso de algo es acto (εἰ τινος ἡ χρῆσις ἐνέργεια), usar es actuar (τό χρῆσθαι ἐνέργειν) y haber usado es haber actuado (ἐνεργηκέναι)".

En el mismo contexto del pasaje anterior se afirma, explícitamente y del mismo modo que en el *Protréptico*, que la χρῆσις es un acto. Se va desenvolviendo la firmeza de esta convicción y se demuestra en este uso un sentido unitario y preciso del acto, aunque esté en sus comienzos.

Nos enfrentamos ahora con un texto importante: 125b 15-20. Aristóteles está hablando de los errores que cometen algunos en la predicación:

> "De nuevo (si ha puesto) la ἕξις en la *energeia* (εἰς τὴν ἐνέργεια) o la *energeia* en la ἕξις, como (al decir) la sensación es movimiento a través del cuerpo, pues la sensación ἕξις, y el movimiento *energeia* (ἡ δέ κίνησις ἐνέργεια). Del mismo modo si también (ha dicho que) la memoria (es) una ἕξις se tiene una concepción (ὑπολήψεος), pues ninguna memoria (μνήμη) ἕξις, sino más bien *energeia*".

Este peculiar laconismo aristotélico, que lleva a eludir el verbo casi siempre, encierra un gran valor expresivo. El pensamiento que este texto muestra podría resumirse así:

> "Además debes ver si tu oponente ha incluído la ἑξις en el género de la *energeia* o a la *energeia* en el de la ἕξις, como puede hacerse al decir que la sensación es un movimiento a través del cuerpo, pues la sensación es un estado (ἕξις), pero el movimiento es *energeia*. Del mismo modo, debes ver si también ha puesto la memoria como un estado capaz de retener una concepción, pues

nunca la memoria es un estado (ἕξις) sino más bien una *energeia*".

He querido poner las dos versiones para que se advierta la gran distancia que muchas veces hay entre el texto original y las traducciones. Por ejemplo, las de FORSTER, BRUSCHWIG y PICKARD son casi idénticas a este segundo párrafo. La doctrina que se puede sacar de este texto es la siguiente:

1. Planteamiento de la cuestión de si la ἕξις está en el género de la *energeia* o viceversa, al dar una posible definición de sensación (movimiento a través del cuerpo), que es la misma que aparece en *Parva Naturalia* 454a 9, lo cual nos hace concluir que el problema aquí está planteado, pero no resuelto. No es que la definición sea inexacta, sino que el oponente puede incluir la una en la otra, o viceversa. Aristóteles, como tantas veces hace, advierte el problema, pero no nos lo resuelve. De hecho, éste en concreto no aparece tratado ni resuelto en ningún otro lugar. Lo que si parece claro es que ἕξις y *energeia* no se identifican, pero que pueden estar relacionadas entre sí como el género y la especie. Aunque no esté afirmada explícitamente, se puede deducir aquí un sentido de ἕξις referible a la *energeia*, al que ya nos hemos referido y que será tratado más adelante (cfr. 7.4).

2. Posibilidad de tratar la sensación como *energeia*, ya que aquella es kínesis y éste *energeia*. De hecho, la sensación como *energeia* está contemplada en el texto citado de 454a 9: "la sensación, como *energeia*, es κίνησις διά σώματος τῆς ψυχῆς". (Cfr. también 67b 3, 428a 7).

3. Afirmación explícita de que *energeia* es movimiento.

4. Afirmación de que la memoria es *energeia* y no ἕξις. Esta afirmación se comprende mejor si recordamos los textos de *Parva Naturalia* (452a 30, 450a 14, 450b 18 ss.).

En conclusión, este texto de *Topica* hace una afirmación explícita de enorme valor: la *kínesis* es *energeia*. También se

trata la memoria como *energeia*, lo cual pertenece ya a un tratamiento muy específico de *energeia* como operación. Ambas conclusiones revelan un grado muy avanzado en la formulación de la doctrina de la *energeia*; sólo en el libro K de la *Metafísica* y en el *Parva Naturalia* se desarrollará con amplitud esta simple mención que aquí se hace. Esta doctrina parece pues que era ya algo muy definido en su mente en el momento en que redactó *Topica.*

El texto que vamos a comentar a continuación es de gran importancia. Se trata de *Topica* 146b 13-19:

> "Mira si aquello hacia lo cual (πρός, término de la relación) se ha dicho del término es génesis o *energeia*, pues ninguna de estas cosas es un fin (οὐδέν γάρ τῶν τοιούτων τέλος). Pues más bien el haber actuado (τό ἐνεργηκέναι) y el haber nacido (γεγενῆσθαι) y actuar (ἐνέργειν). O (quizás) esto no es verdadero en todos los casos, pues prefieren deleitarse más que haber cesado de deleitarse; así pues (éstos) acaso harían (ἄν ποιοῦντο) del acto el fin (το ἐνεργεῖν μᾶλλον τέλος), más que el haber actuado (ἐνέργεκῆναι)".

En primer lugar, se niega que la génesis y la *energeia* sean un fin. Esto presupone con toda claridad que *energeia* es tomada aquí como movimiento, como κίνησις, es decir como algo que excluye de sí el fin de ese movimiento u operación (los textos del *Protréptico* no presentan un tratamiento del τέλος, como hemos tenido ocasión de ver). Es la primera vez que se alude a una distinción entre la *energeia* y su *telos*: "pues más bien el haber actuado es el *telos*..., más que el actuar". Por tanto, tenemos aquí ya un claro fundamento de este sentido de *energeia* como pura *kínesis*, fundamento que más adelante tendremos que desarrollar.

Sin embargo, de pronto aperece un gran salto: "o quizá esto no es verdadero en todos los casos". Aristóteles duda, y la razón de su duda es que la "mayoría", que prefieren deleitarse a haber cesado de deleitarse, quizá harían que el *telos* fuese el mismo actuar, más que el haber actuado. ¿Por

qué Aristóteles atribuye a unos terceros esta oscilación de la *energeia*? Recordemos la afirmación del Protréptico: "La *energeia* perfecta tiene en sí misma el placer". Por tanto, si el placer está en la *energeia*, para los que disfrutan, la *energeia* es el fin. Es algo que Aristóteles atribuye a la naturaleza misma de las cosas lo que le hace decir "acaso harían" (ἄν ποιοῦντο).

Con esta precisión vemos despejado el camino para descubrir el sentido de *energeia* como praxis, como operación que es en sí misma el fin, y que es su mismo *ergon*, en el cual no hay distinción entre actuar (ἐνέϱγειν) y haber actuado (ἐνεϱγήκεναι). Podríamos decir que aquí Aristóteles formula por vez primera la *energeia* como τέλος, como fin, pero la pone en boca de otros. Esta doctrina es la llave del recto entendimiento de toda la doctrina de la *energeia*, en la cual hemos visto tropezar, al comentar *Metaph.* 1048b 18-36, donde se repite esta distinción ya formulada aquí, a tantos autores (ACKRILL, CUBELLS, etc.). No vamos ahora a trazar una interpretación completa de esta doctrina, sino a demostrar que este distinción existe ya de forma neta desde el principio. El texto que hemos analizado así lo demuestra.

Por último, vamos a citar dos textos en los que aparece *energeia* usada como *adjetivo*. Este uso es rarísimo, y de hecho no hemos encontrado otros textos donde se repita esta utilización de los adjetivos de *energeia*. En cualquier caso esto reforzaría nuestra tesis a favor de un nacimiento rico y lleno de pluralidad de la doctrina de la *energeia*. Quizá estos adjetivos, usados en principio en un sentido preciso, no convencieran a Aristóteles y fueron abandonados. El significado de estos adjetivos es comparativo, ("más actuante") y superlativo ("los más efectivos"). El primero aparece en Tópica I, 14, 105b19:

> "El silogismo es más convincente y actuante (ἐνεγέτε ϱον) frente a los antilógicos"

El otro es de *Topica* VII, 3, 154a 16 y se dice de los argumentos (εἰϱήμενοι) que son "los más efectivos" (ἐνεϱγότατοι).

Como conclusión del análisis de los textos de *Topica* resulta evidente que, desde el principio, la doctrina de la *energeia* aparece con toda su complejidad. A lo señalado en las conclusiones del análisis de los textos del *Protréptico* hemos de añadir ahora:

a) que Aristóteles manejó desde un principio la palabra ἐνέϱγεια, sus diversas formas verbales, e incluso las adjetivas, lo cual manifiesta que tenía un sentido muy preciso de esta noción,

b) que *energeia* es tomada como χϱῆσις y *kínesis* de modo repetido,

c) que Aristóteles se planteó las relaciones entre ἕξις y *energeia*,

d) que la definición de sensación como κὶνησις διά σώματος es tratada como *energeia* desde un principio,

e) que la memoria es *energeia*,

f) que aparece por vez primera la *energeia* como τέλος, que es praxis y es distinta de χϱῆσις (que es *kínesis*). La doctrina de la *energeia* como χϱῆσις desemboca en esta distinción, implícita en el *Protréptico*, aunque sin desarrollar.

g) que lo único que no aparece en estos textos es la idea de ἐνέϱγεια como οὐσία, es decir, el segundo sentido de la *energeia* (la forma). Sin embargo, hay dos precedentes muy importantes que traen implícita toda la doctrina de la ἐντελέχεια. Uno, en el *Protréptico*, que ya hemos señalado, al hablar de la felicidad perfecta como *energeia*. El otro es la simple afirmación de que *energeia* puede ser τέλος. Aunque en *Topica* se refiere únicamente a las operaciones, al afirmar τέλος como *energeia* se está *de hecho* afirmando que *energeia* es *forma*, pues la forma es τέλος. Esto es lo que aparecerá explícitamente declarado en *Metaph.* Δ24, 1023a 34: "el fin es la forma (τέλος μέν γὰϱ ἔστω ἥ μοϱφή)". Por lo tanto, podemos ver implícito ya todo el desarrollo posterior acerca de la forma como *energeia*.

Con estos análisis nos parece suficientemente probado que Aristóteles poseyó desde el principio la doctrina de la

energeia en toda su riqueza, y que lo que hizo después no fue sino desarrollar estas intuiciones tan tempranas.

3.4. **Distribución de los términos en el CA**

Una vez conocidos los orígenes de la *energeia*, tenemos que trazar un cuadro de conjunto de dónde aparecen la *energeia* y la *entelecheia* en el *CA*. Ello nos servirá para guiarnos en las complejas cuestiones cronológicas que inevitablemente tenemos que abordar a continuación. En primer lugar queremos dejar bien establecido un problema puramente estadístico: el número de veces y los lugares donde aparecen esos términos. Estos datos fijarán muestra atención en las obras que más interesan y servirán de referencia más adelante.

En la edición de BEKKER se incluyen los siguientes trabajos que más tarde han sido considerados como no genuinamente aristotélicos: *De mundo, De Spiritu*, *Opuscula* (obras menores) [49], *De animalium incessu, Problemata, Magna Moralia, De Rhetorica ad Alexandrium*.

Las primeras no ofrecen dudas en cuanto a su atribución a un autor posterior a Aristóteles [50]. Mayores dudas ha suscitado *Magna Moralia*, que fue considerada auténtica por autores de la talla de VON ARNIM [51] hasta que finalmente A. MANSION, NUYENS y otros han dejado claro que

49. Estas obras menores son: *De coloribus, De ardibilibus, Physiognomica, De plantis, Mirabilium auscultationes, Mechanica, De lineis insecabilibus, De ventorum situ et nominibus, De Melisco Xenophaene Gorgia*. Para el problema de su autenticidad basta consultar las ediciones de la Oxford University Press, *The works of Aristotle* y la *Loeb Classical Library* de Harvard.

50. Para *De Mundo* y *De Spiritu*, cfr. FURLEY, *Aristotle. On the cosmos*, Loeb Classical Library, Harvard, 1965, *The works of Aristotle*, vol. II; *De Mundo*, by E. S. FORSTER y *De Spiritu*, by J. F. DOBSON, Oxford Clarendon Press, 1963. Allí se encuentra la discusión y referencias. Idem respecto *De Animalium incessu*.

51. H. VON ARNIM, *'Die Echtheit der Grossen Ethik des Aristoteles'*, *Rheinmus Philosophie*, 1926 (76), págs. 113-137 y 225-253.

pertenece quizá a Teofrasto y su escuela [52]. En cualquier caso, la amplitud con que se ha discutido esta atribución nos permite aceptar como resultado seguro que *Magna Moralia* no es estrictamente aristotélica.

Por lo que respecta a *Problemata* y *De Rhetorica ad Alexandrum*, las dudas sobre su autenticidad están confirmadas desde un principio, aunque en el caso de esta última ha habido una fuerte discusión acerca de quién puede ser su posible autor [53].

En suma la opinión de la crítica acerca de estas otras es bastante unánime, como señala MANSION [54], y nos lleva a dejar de lado su consideración en la discusión de la doctrina de la *energeia*. Por otra parte, tampoco en ellas aparece usado con profusión el término *energeia*: por ejemplo, en *De Mundo*, una vez, en *De Spiritu*, 4 veces, en *Opuscula*, 2 veces. La única excepción la constituye *Magna Moralia*. En efecto, allí aparece *energeia* en 42 ocasiones (*entelecheia* no aparece ninguna vez), lo cual guarda un gran paralelismo con las otras éticas [55]. El análisis de esos textos muestra una doctrina muy similar a la de *Etica Nicomaquea*, aunque elaborada de un modo algo reiterativo, sobre la felicidad y el placer como *energeia* y *telos*, aunque dicho con una rara expresividad que no aparece nunca en Aristóteles.

52. A. MANSION, '*Autour des Etiques attribuées a Aristote*', *Revue Neoscolastique de Philosophie*, 1931 (33), págs. 80-107, 216-236, 360-381.

53. Cfr. *The Works of Aristotle*, vol. VII y XI. El meritorio trabajo, en ambas obras, de E. S. FORSTER, contiene numerosas referencias a los lugares de discusión, que no vamos a repetir aquí.

54. A. MANSION, *Introduction a la Physique Aristoteliciénne*, Inst. Superior de Philosophie, Paris-Louvain, 1946, pág. 44.

55. De los 42 pasajes, en 6 *energeia* aparece en forma verbal. En 1208a 18 aparece συνεϱγεῖν, forma verbal de συνέϱγεω, que es un verbo que no aparece nunca en Aristóteles y de significado similar a ἐνέϱγειν. Sorprende este neologismo y constituye otro indicio de su origen post-aristotélico. *Energeia* aparece en los siguientes pasajes: 1184b 15-1185a 35, 1189b 22, 1190a 36, 1197a 10, 1201b 15-21, 1204b 27, 1204b 28-35, 1205a 11, 1205b 24-25, 1206a 12, 1208a 11, 1208a 34-38, 1210b 8, y 1211b 27-33.

También aparece formulada (en 1211b 27-33) la distinción entre las operaciones que contienen su fin y las que lo tienen más allá de ellas (cfr. *Metaph.* 1048b 18-25), pero de una manera algo escolar y también raramente expresiva. Constituiría un empeño interesante probar, en base a las discordancias que el empleo de *energeia* tiene en esta obra respecto de otros genuinamente aristotélicos (las otras Eticas), la factura claramente postaristotélica y la falta de originalidad que tiene *Magna Moralia* respecto a las demás, pues se limita a repetir lo ya dicho en otros lugares.

Pasaremos ahora a señalar como se distribuyen *energeia* y *entelecheia* en las restantes obras del *CA*. Para ello basta consultar el cuadro adjunto.

Como puede verse, hay unas cuantas obras donde no aparece ninguno de los dos términos: *Categorias, Analytica Posteriora, De sophisticis elenchis*, libro VI de la *Physica*, libros A e I de la *Metaphysica, De virtutibus et vitiis, Politica, Oeconomica, Constitución de Atenas*.

Por tanto es inexacta la opinión de REALE[56] según la cual hay un empleo muy reducido ("scarsissimo") de estos términos en las obras de la lógica y de la ética, aunque en las de la política, obviamente es así. Por el contrario, en donde se da un uso más frecuente es, precisamente, en la *Etica Nicomaquea*.

También queremos hacer referencia al cuadro que presenta BLAIR[57], que contiene una serie de errores lamentables. En efecto, aduce los siguientes datos erróneos: 66 *energeias* y 26 *entelecheias* en *Phys.*, 18 *energeias* en el *Organon*, 60 y 37 en *De An.*, 24 en *Parv. Nat.*, 154 y 36 en la *Metaph.*, 113 en *E. N.*, 21 en *E.E.* En total, la suma que arroja su cuadro es de 537 *energeias* y 116 *entelecheias*, lo cual contiene un error, de ¡91 *energeias*! y ¡15 *entelecheias*!. Esto hace perder bastante crediblidad a su artículo y a su tesis inédita

56. G. REALE, *op. cit.*, pág. 145.
57. G. A. BLAIR, *op. cit.*, pág. 103.

(cfr. 1.4.1.2.). En cambio, el índice de REALE [58] coincide exactamente con el nuestro.

Distribución de *Energeia* y *Entelecheia* en el *CA*

Diálogos	*Energeia*	*Entelecheia*
Organon:		
Categoriae	0	0
De Interpretatione	11	0
Analytica Priora	3	0
Analytica Posteriora	0	0
Topica	16	0
De Sophistiticis Elenchis	0	0
TOTAL *Organon*	30	0

Physica	*Energeia*	*Entelecheia*
I	1	1
II	5	1
III	33	22
IV	9	2
V	4	0
VI	0	0
VII	3	0
VIII	14	7
TOTAL *Physica*	69	33

58. G. REALE, *op. cit.*, págs. 195-204.

	Energeia	*Entelecheia*
De Caelo	13	3
De Generacione et Corruptione	6	18
Meteorologica	0	1

De Anima	*Energeia*	*Entelecheia*
I	0	1
II	25	30
III	38	5
TOTAL *De Anima*	63	36

Parva Naturalia	*Energeia*	*Entelecheia*
De sensu	24	0
De memoria	8	0
De somno	7	0
De insomniis	7	0
De longitudine	2	0
De iuventute	2	0
De respiratione	1	0
TOTAL *Parva Naturalia*	51	0

	Energeia	*Entelecheia*
De Historia Animalium	1	0
De Partibus Animalium	2	1
De Motu Animalium	5	0
De Generat. Animalium	26	2

Metaphysica	*Energeia*	*Entelecheia*
Α	0	0
Β	1	0
Γ	0	2
Δ	12	7
Ε	1	0
Ζ	0	10
Η	20	2
Θ	64	6
Ι	0	0
Κ	23	10
Λ	39	2
Μ	3	5
Ν	5	0
TOTAL *Metaphysica*	168	41

Ethica Nicomaquea	*Energeia*	*Entelecheia*
I	23	0
II	11	0
III	0	0
IV	1	0
V	1	0
VI	1	0
VII	15	0
VIII	4	0
IX	16	0
X	70	0
TOTAL *Ethica Nicomaquea*	142	0

CA	*Energeia*	*Entelecheia*
Ethica Eudemia	31	0
De Virtutibus et vitiis	0	0
Politica y Oeconomia	0	0
Constitución de Atenas	0	0
De Arte Rhetorica	11	0
De Arte Poetica	0	0
TOTAL *CA*	636	135

Por lo que respecta a la distribución de los términos, las cifras totales nos hacen ver la gran diferencia que hay entre las dos, a favor de la *energeia*. Hay 10 obras, además de los Diálogos, libros V y VII de *Phys.* y B, E y N de *Metaph.*, en los que sólo aparece *energeia*, pero el caso contrario sólo se da en *Meteor.*, libro I del *De An.*, y Γ y Z de *Metaph.* La proporción de los datos totales *energeia/entelecheia* se mantiene en casi todas las obras, excepto en el libro III (35/20) y libro VIII de *Phys.* (14/7), libros Δ (11,7) y K (22/10) de *Metaph.* y sobre todo en *De Gener. et Cor.* (6/18) y libro VI del *De An.* (25/30), en donde hay más *entelecheia*s que *energeia*s. Todas estas paradojas nos serán muy útiles cuando tratemos la cronología de cada uno de estos escritos.

Por lo que respecta estrictamente a la *energeia*, vemos que en el *Organon* sólo aparece en 3 de las 6 obras.

En los tratados físicos tampoco tiene un uso excesivo, pues es alternada siempre con *entelecheia*, aproximadamente en una proporción 2/1. Hay que tener en cuenta que más de un tercio de las *energeia*s de los tratados filosóficos aparecen en el libro III de *Phys.*, que es donde, precisamente se trata de esta cuestión y del movimiento. Por eso se da ahí esa rara abundancia.

En los tratados psicológico-zoológicos, a excepción de *Hist. Anim* (que por su naturaleza justifica este casi nulo empleo), el uso de *energeia* es mayor, casi tanto como en *Metaph.* y también en las dos *Eticas*, donde se alcanza un empleo muy frecuente de este término.

Sin embargo, el mayor uso de *energeia* se da en el libro θ de *Metaph.* (que es en donde se trata esta cuestión) y en el libro X de *E.N.*, el último, donde hay ¡70 *energeia*s!. Este uso tan profuso (sólo en el capítulo 5 aparece en 19 ocasiones) no viene, sorprendentemente, exigido por el tema (se trata del placer), sino que el término es reiterativo a propósito, incluso a veces innecesario (pues en otros contextos u obras no se hubiese usado tanto). En todos esos empleos siempre se utiliza *energeia* en el sentido de placer, que es el que se le da al principio, y no en otros. Tal es la abundancia del empleo de *energeia* que en 1178b 4 llega a decirse:

"El contemplativo no necesita tales cosas, con vistas al uso de su *energeia* (πρός τήν ἐνέργειαν χρεία)".

Aquí *energeia* ha perdido, a fuerza de uso, su sentido propio, que ha de venir reforzado por el empleo de un sinónimo (χρεία, uso), que siempre ha sido *energeia*. En algunos pasajes de esta obra, *energeia* tiene, en fin, un sentido casi puramente gramatical y apenas filosófico.

Por último, vemos que en las obras de *Política* no se emplea nunca, y escasamente en la *Rethorica*.

Si nos atenemos sólo a la *Metaph.*, vemos que *energeia* se emplea mucho en H, Θ, Δ, K y Λ y muy poco o nada en los otros ocho libros. Sorprende también que en el libro I del *De Anima* no se emplee ninguna vez, frente a los numerosos pasajes de los otros dos libros.

¿Cuáles son las causas de este uso abundante o escaso? No vamos solamente a buscar razones cronológicas, como haría GOHLKE o WUNDT. Sin negar éstas, *parece un motivo más importante de la ausencia de energeia es de índole temática; es decir, cuando el tema que se trata en cada caso exige o no el uso del término energeia. Eso es lo que explica su presencia o su ausencia.*

La distribución de los términos no es por tanto algo decisivo, ni se puede esgrimir como un criterio cronológico, ya que la mayoría de las veces, por no decir todas, el empleo de este término viene exigido por el tema que se trata. Por lo tanto, respondiendo a REALE, y aunque adelantemos conclusiones, no parece que halla peculiares y ocultas razones de la ausencia o escaso empleo de *energeia* en una obra o libro determinado. Ese hecho viene dado según los temas que en cada caso desarrolla el Estagirita. Por otra parte, *energeia* se emplea en todo el *CA*, excepto en algunas obras del *Organon* y en la *Política* y otras concretas excepciones ya señaladas, cada una de las cuales tiene las causas de índole temática que acabamos de mencionar.

Por lo que respecta a la *entelecheia*, la distribución no es ni tan uniforme ni tan numerosa. Analizando bien todos los lugares donde aparece, vemos que se concentra en sólo nueve: los más importantes son el libro II del *De An.*, libro III *De Phys.* y *De Gener et Cor.*, en donde hay un uso

relativamente frecuente. Además están, con un pequeño grupo de pasajes: libros (por este orden) K, Z, Δ y θ de *Metaph.*, libro VIII de *Phys.* y III del *De An.* Fuera de estos nueve lugares, solamente parece en una o dos ocasiones en: libros I, II y IV de *Phys.*, De *Cael.*, *Meteor.*, *De Part. Anim.* y libros Γ, M, Λ y M de *Metaph.* En todas las demás obras (19), en tres libros de *Phys.*, (V, VI, VII) y Z de *Metaph.* (A, B, E, I y N) no aparece ni una sola vez.

Evidentemente nos encontramos ante un problema bien diverso del de *energeia*. Como ya tendremos ocasión de tratar, nuestro problema principal está en la rarísima frecuencia del término *entelecheia* en el libro III de *Phys.*, cuya fecha parece que es bastante temprana. De todas maneras, dejamos todas las cuestiones relativas a la *entelecheia*, incluida la de su cronología y desarrollo, para el lugar correspondiente.

3.5. **Cronología del CA**

Una vez que conocemos la distribución que tienen en el *CA* los términos que estudiamos, conviene conocer someramente cuál ha sido el momento de la creación y desarrollo de las obras aristotélicas. De este modo estaremos en condiciones de juzgar con soltura los textos que analizaremos en la segunda parte de este trabajo, basándonos en los resultados seguros de la crítica filológica. Aunque los criterios cronológicos ya han sido colocados en su lugar (cfr. capítulo 2), resulta indispensable contar con ellos para dialogar con los resultados de la crítica, y poder continuar desarrollando las hipótesis y método que dejamos atrás establecidos.

Como ya hemos señalado, constituye un hallazgo probado y suficientemente verosímil que el *CA* no es un todo unitario y sistemático, como creyeron algunos autores del siglo pasado [59]. Esta idea fue, sorprendentemente, también

59. Por ejemplo, CH. L. MICHELET, *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Metaphysique*, Paris, Mercklein, 1836. Plantea la *Metafísica* como un sistema unitario en cuanto a su presentación y desarrollo.

adivinada por otros autores de esa misma época [60], y desarrollada después por NATORP, ZELLER [61], y sobre todo por JAEGER y toda la crítica posterior.

Nosotros vamos a señalar muy brevemente lo que actualmente dice la crítica sobre la fecha de composición de cada obra, sin entrar en los problemas de contenido. Esto nos permitirá trazar un cuadro somero donde podremos situar con precisión la doctrina de la *energeia*. Antes de nada, conviene advertir que los resultados a los que ha llegado la crítica no son algo perfectamente probado ni seguro, y que tampoco es posible señalar una fecha totalmente exacta de composición de las obras del Estagirita.

A este respecto, nos parece muy útil la opinión de MANSION, que expresa bien cual será nuestra actitud y criterio ante esta cuestión: no debemos considerar las obras del *CA* como un todo que fue concebido y escrito de una sola vez, sino como un material que fue siendo elaborado hasta adquirir su forma definitiva, quizá bastantes años después de su primera redacción. Estas sucesivas redacciones y retoques de sus obras han dejado su huella en la forma literaria actual, la cual permite averiguar, utilizando métodos filológicos, gramaticales y comparativos, cuáles son las distintas partes de cada obra, con qué otras obras guardan relación y paralelismo, y si contienen doctrina filosófica correspondiente a sucesivos estadios del pensamiento del Estagirita. Nadie duda hoy en día, como hemos visto en JAEGER y los demás, que cualquier obra de Aristóteles debe contemplarse

60. Ya MORAUX, *op. cit.,* señalaba que F. N. TITZE, en 1826, en su obra *De Aristotelis operum serie et distinctione*, Leipzig y Prague, afirmó que los escritos de Aristóteles no fueron compuestos de una vez, sino que, publicados primero de una manera imperfecta, fueron después reunidos, compilados y provistos de una introducción para constituir después los grandes tratados.

61. P. NATORP, *"Thema und Disposition des aristotelische Metaphysik"*, *Philosophische Monatshefte*, 1888 (24), págs. 37-65 y 540-574. E. ZELLER, *"Üeber die Benütang der aristotelischen Metaphysik in den Schriften der älteren Peripatetik"*, *Abhandlungen d. Akademie der Wissen. zu Berlin*, 1877, págs. 145-167.

bajo esta perspectiva, para evitar así caer en un cómodo e insuficiente "simplismo" a la hora de leer e interpretar a nuestro autor.

Precisamente la aportación que ha hecho la crítica posterior a JAEGER es demostrar que, en esta materia, los criterios que se empleen no deben considerarse como definitivos [62], y que, por otra parte, las tesis del filólogo alemán acerca del progresivo empirismo de Aristóteles son manifiestamente inexactas [63].

Por otra parte, muchos de estos autores post-jaegerianos se han esforzado, y nosotros también nos sumamos a ese intento, en demostrar que los resultados de la crítica filológica acerca de la cronología del *CA* no destruyen la posibilidad de una doctrina unitaria, que sea compatible con el proceso que ha dado lugar a cada una de las obras. El resumen de esta postura, como decíamos, viene correctamente asumido por MANSION al hablar de los tratados físicos:

> "El parece por el contrario haber reducido al mínimo posible este trabajo de unificación, como si fuera consciente de la mayor ventaja de la unidad de su pensamiento a través de las diversas etapas que había recorrido frente a las diferencias engendradas por este mismo desarrollo. El desarrollo debía parecerle, en este caso, como un crecimiento que siguiera la misma línea, más que una revolución que hiciera "tabula-rasa" de una parte de su pasado intelectual".

62. Así, por ejemplo, dice NUYENS, *op. cit.* pág. 305, que con su criterio acerca de la evolución del concepto de alma, que le ha conducido a corregir a JAEGER en numerosos puntos, puede establecer un ensayo de la cronología de los libros de Aristóteles que, para ser decisivo, necesitaría compararse primero con otros criterios, como serían la evolución de la idea de Dios y su actitud respecto de Platón.

63. Tales son las conclusiones de autores como IVANKA, H. VON ARNIM y también MANSION y NUYENS.

Acerca de los tratados biológicos:

> "Lo que resulta novedoso, en el dominio más vasto, aunque más especial, de la vida, es que Aristóteles haya querido presentar sus exposiciones de modo continuado, para lo cual ha utilizado los tratados, o partes de los tratados, compuestos por él mismo en una fecha anterior sin adaptarlos completamente al nuevo punto de vista adoptado en las secciones más recientes y más "evolucionadas" de la serie de escritos que él quería presentar unidos" [64].

Como puede verse, MANSION sostiene que *Aristóteles mismo*, no su escuela, ordenó, en los tratados físicos y biológicos, piezas de muy diversas épocas, en una unidad de pensamiento de la que él era consciente, y que tenían sus contradicciones dentro del todo que eran las obras mismas.

Señala MANSION (págs. 33-34) que Aristóteles ha insertado, en estas dos grandes series de tratados físicos y biológicos, escritos, o porciones de escritos, pertenecientes a épocas diferentes de su actividad literaria, los cuales responden, por tanto, a estadios distintos de la evolución de su pensamiento. Estas partes de diversas épocas pueden abarcar un tratado grande o sólo una parte de un libro. Lo que hemos de notar, sobre todo, es que Aristóteles no ha juzgado necesario retocar a fondo estas antiguas redacciones correspondientes a épocas anteriores y, así, la adaptación de la doctrina antigua a los puntos de vista desarrollados más tarde se nos aparece a veces como muy imperfecta:

> "Sin duda él tenía conciencia de la unidad y continuidad de su pensamiento, más que de las etapas diversas, y al

64. A. MANSION, *Introduction...*, op. cit., págs. 22 y 23.

mismo tiempo quizá contradictorias, que había tenido que recorrer para llegar a su desarrollo final".

Teniendo en cuenta este planteamiento general, que sin duda es el más verosímil, y sin que tampoco MANSION [65] tome partido apasionadamente por una u otra cronología, pues más bien espere, con prudente reserva, nuevos resultados que confirmen lo ya esclarecido, podemos analizar cada una de las obras del *CA* e donde aparece la *energeia*.

3.5.1. *Organon*

El *Organon* como tal es una composición artificial de las obras lógicas de Aristóteles [66], que contiene obras pertenecientes a distintas épocas. Vamos a analizar aquí solamente aquellas que nos interesan para nuestra investigación.

Acerca del *De Interpretatione* la mayoría de los críticos están de acuerdo en asignarle una fecha de composición posterior a las demás. La opinión de ZELLER [67] es ampliada por H. MAIER [68] , según el cual el *De Int.* pertenece a los últimos años de Aristóteles.

NUYENS [69] opina de la misma manera así como MANSION [70]. Frente a todos ellos podemos citar la opinión de GOLHLKE [71], que ve las *Categorías* y el *De Int.*, en su forma inicial, las partes más primitivas del *Organon*. En cualquier caso, aunque no haya plena certeza, parece más fundada la

65. La mencionada obra de MANSION constituye un ejemplo muy valioso de estudio de la evolución de la doctrina de una parte importante del pensamiento de Aristóteles (los tratados físicos).

66. A. MANSION, *op. cit.*, pág. 8.

67. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, II, pág. 157.

68. H. MAIER, *"Die Echheit der aristotelischen Hermeneutik", Archiv für Geschichte der Philosophie*, XIII (N.F. VI), 1900, H.1 (1899), págs. 23-72; *Die Syllogistik des Aristoteles, op. cit.*, págs. 360 y 366.

69. NUYENS, *op. cit.*, págs. 98-100 y *"De dateering van Aristoteles tractaat 'De Interpretatione'", Studia Catholica*, 1942 (18), págs. 44-45.

70. MANSION, *op. cit.*, pág. 10, n.12.

71. P. GOHLKE, op. cit., pág. 12.

crítica anterior a GOHLKE, cuyas opiniones y métodos ya conocemos.

Por lo que se refiere a *Analytica Priora*, autores de la talla de SOLMSEN, STOCKS y TREDDENICK [72] sostienen la opinión de que sin duda contienen parte de las últimas obras lógicas de Aristóteles, aunque su origen sea bastante anterior, pues existirían toda una serie de apuntes primitivos. Todos ellos polemizan contra GOHLKE, a quien nadie sigue.

MANSION [73] sostiene la formación gradual para todo el *Organon*, y también para *Analyt. Pri.*, reconociendo que contiene partes antiguas, que están entre las más acabadas elaboraciones lógicas de Aristóteles. Respecto de *Tópica*, ya hemos tratado con amplitud de esta cuestión (cfr. 3.3).

Lo que señalábamos en la introducción al epígrafe acerca de la gradual formación de los escritos del *CA* es especialmente aplicable al *Organon*. Ninguna de las obras del mismo, salvo *Top.* y *De int.*, tienen una fecha clara y concreta. No obstante, es para nosotros muy ventajoso el que la crítica sea unánime respecto de estas dos obras, pues en ellas se contiene la casi totalidad de los textos de la *energeia*.

3.5.2. *Tratados físicos*

Los tratados físicos propiamente dichos son *Physica, De caelo, De Generatione et Corruptione* y *Metereologica*.

Sin entrar en detalles sobre su unidad como una serie completa de tratados, relacionados unos con otros [74], nos

72. Cfr. F. SOLMSEN, *op. cit.*, J. L. STOCKS, *op.cit.*, H. TREDDENICK, *Aristotle. Prior Analitics*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1963, pág. 183.

73. A. MANSION, *op. cit.*, pág. 12.

74. Para estudiar este problema, basta acudir a A. MANSION, *Introduction a la Physique...*, *op. cit.* Esta obra es, por así decir, una "suite" sobre la unidad del *CA* y especialmente de los tratados físicos y biológicos. No entra en polémica con los autores, aunque contiene una buena cantidad de intuiciones, una "crítica interna" de los textos físicos, una buena crítica a

ceñiremos únicamente a la cuestión cronológica, sabiendo que se relaciona mucho con la forma y contenido de estas obras.

La *Physica* parece que fue compuesta, en su gran mayoría, antes de que Aristóteles dejase la Academia, tras la muerte de Platón en 348. El autor que ha defendido más sólidamente esta opinión es ROSS [75]. Según él, los libros I-VII fueron redactados antes de 348. Los primeros de la serie son I-II, después III-IV, que son anteriores a V-VI, y éstos a VII. El libro VIII pertenece al último período de Atenas.

ROSS desarrolla esta opinión más que cualquier otro autor, y coincide sustancialmente con JAEGER, el cual habla [76] de que en 347 ya existía toda una serie de tratados físicos como base de la *Metafísica*, y que ya por entonces estaban formuladas dos de las bases de la filosofía primera de Aristóteles: la distinción entre materia y forma y la teoría del movimiento. Añade "ni siquiera la pareja de conceptos por medio de los cuales se liga el movimiento con la forma y la materia, a saber, la potencia y la entelecheia, es extraña en la física" [77]. Vemos que coincide con ROSS, aunque discute largamente sobre el libro VII, al igual que aquél, discusión que MANSION y otros autores continuarán, llegando a dudar de su autenticidad. Todos terminan situándolo en el mismo período que libros anteriores, aunque parece que tiene un origen propio y el lugar que ocupa no corresponde a su contenido. Para nuestros propósitos esta discusión no tiene relevancia.

Por último JAEGER también situa el libro VIII como compuesto en Atenas.

JAEGER (pág. 4-6) y, en general, procura resumir e interpretar los resultados de la crítica filológica, dándoles unidad y obteniendo conclusiones verosímiles acerca del *CA*.

75. W. D. ROSS, *Aristotle's Physics,* Oxford Clarendon Press, 1 ed. 1936, *Intr.*, págs. 9 y ss.

76. W. JAEGER, *op. cit.*, págs. 336-354.

77. W. JAEGER, *op. cit.*, pág. 340.

Otros autores cuyas opiniones coinciden con ésta son VON ARNIM (por lo que respecta al libro VIII) y NUYENS (por lo que respecta a todos los libros de *Phys.*) [78].

Como conclusión, podemos decir que toda la *Physica*, a excepción del libro VIII, y, por consiguiente, toda la doctrina de la *energeia* que contiene, pertenece al período anterior a la muerte de Platón en 348.

Por lo que respecta a *De Caelo*, JAEGER sitúa el origen o núcleo del libro I en la Academia, y el resto de la primera redacción, más tarde revisada, en el año 347 ó 346, como muy pronto. NUYENS en cambio sitúa todo el *De Caelo* en el período de la Academia. En cualquier caso, nos interesa más el libro I (7 *energeia*s), en el cual ambos coinciden, al menos en cuanto a los orígenes.

Por lo que respecta al *De Generatione et Corruptione*, JAEGER no entra en muchos detalles, pues insiste en que lo imortante es que se da una temprana aparición de las partes fundamentales de la filosofía de la naturaleza. C. MUGLER [79] señala una fecha más tardía, entre 336 y 334, como términos *post quam* y *ante*, después del *De Caelo* y antes de *Meteorologica*. FORSTER [80] lo sitúa entre 347 y 335, antes de llegar a Atenas. NUYENS, en cambio, lo sitúa antes de 348, durante la Academia. En cualquier caso, parece más prudente seguir a JAEGER y NUYENS y pensar que, aunque posterior a los libros de la *Física*, *De Gener. et Cor.* pertenece a una fecha temprana y podría ser un apéndice del tratado *De Caelo.* En cualquier caso, y como se verá, no tiene una importancia decisiva.

Respecto a *Meteorologica*, JAEGER opina, en contra de IDELER, que no debe fijarse su fecha demasiado pronto, aunque señala que es difícil de concretar exactamente. Por su parte, MUGLER sitúa a *Meteor.* después de *De Gener. et*

78. Cfr. H. VON ARNIM, *Die Enstehung des Gotteslehre des Aristoteles*, Wien und Leipzig, Holder-Pichler, 1931; NUYENS, *op. cit.*, pág. 305.

79. ARISTÔTE, *De la Generation et de la Corruption*, par C. MUGLER, Paris, Belles Lettres, 1966, pág. 8 ss.

80. ARISTÔTE, *On coming to be and passing away*, by E. S. R. FORSTER, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1965, pág. 195.

Cor. (que según él está entre 336 y 334), por lo que pertenecería al período de Atenas. Por tanto, se puede concluir que, posiblemente, pertenezca a los últimos años de los viajes o a los primeros del Liceo.

En conjunto, el orden señalado al principio para los tratados físicos marca posiblemente también su orden cronológico, al menos de modo aproximado, siendo bastante seguro que la *Physica* es anterior a la muerte de Platón y los restantes tratados, aunque tengan su origen por esa misma fecha, fueron redactados inmediatamente después o en años más tardíos (en el caso de *Meteor.*).

3.5.3. *Tratados biológicos*

Los tratados zoológicos y psicológicos, en los cuales Aristóteles trata todo el ámbito de la vida, tienen en la *Historia Animalium* un tratado del todo particular. Como señala MANSION [81], hemos de distinguir los ὑπομνήματα, que son recolecciones de hechos científicos hechos por Aristoteles mismo en buena parte, aunque también confiados a sus discípulos, de los tratados didácticos. Los primeros son incrementables indefinidamente por adición de hechos nuevos, y estaban destinados a servir de base a la enseñanza filosófica y científica que, dotada de una construcción racional que diera razón de los hechos, se contiene en los tratados didácticos. La *Historia Animalium* constituye uno de esos ὑπομνήματα. Su fecha es puesta por algunos autores [82] entre los años 347 y 342, momento en que sería recogido y redactado todo el material que la forma, aunque luego las redacciones posteriores no parece que variaron demasiado.

Algunos de los autores que venimos teniendo en cuenta (NUYENS, MANSION, LOUIS, y en general toda la críti-

81. A. MANSION, *op. cit.*, págs. 22-25.

82. El que hace un estudio más completo es P. LOUIS, *Aristôte. Histoire des Animaux*, Paris, Belles Lettres, 1964, págs. XIV-XVIII. Señala las distintas trazas de partes antiguas y recientes, teniendo en cuenta el resto de la conclusión de que tiene que pertenecer al primer período de los viajes.

ca) señalan a propósito de esto, que la cronología de JAEGER se basa en parte en su inamovible tesis de que en Aristóteles se da un progresivo avance de su espíritu empirista y experimental, en detrimento de la inspiración metafísica. Este punto es donde más duramente ha sido atacado, y podemos afirmar que MANSION [83] y NUYENS han refutado con autoridad esta tesis, haciendo ver que el espíritu científico y el fervor metafísico no son dos fases mutuamente excluyentes en la vida y el pensamiento de Aristóteles. Bajo esta perspectiva es como debemos juzgar el origen y la cronología de los tratados biológicos.

Fue el propio JAEGER el que en 1913 [84], basándose en las frases de introducción y de conclusión de los tratados, esbozó la posibilidad de que existieran dos series de obras dedicadas al ámbito de la vida, como dos cursos distintos, el uno más largo y el otro más corto. MANSION, a quien sigue LOUIS [85], adopta esta sugerencia y sitúa el *De partibus Animalium* como la cabeza de las dos series. En la serie corta le sigue inmediatamente *De Generatione Animalium*, según unos manuscritos; la serie larga, según otros manuscritos, estaría formada por: 1. *De partibus Animalium*; 2. *De Incessu Animalium*; 3. *De Anima*; 4. *De Sensu et Sensato, De Memoria, De Somno* y sus apéndices *De Somnis* y *De divinatione*; 5. *De Motu Animalium*; 6. *De Generatione Animalium* [86].

Por lo que respecta al *De part. Anim.*, la cabeza de la serie, señala LOUIS, siguiendo a D'ARCY, y frente a las conclusiones de JAEGER, que los trabajos biológicos comenzaron en los años 347-342. *De Part. Anim.* sería, de esta manera, fruto de las observaciones de esa época. Sin embargo, LOUIS advierte con NUYENS [87] que en esta obra la

83. A. MANSION, *"La genese de l'oeuvre d'Aristôte après les travaux recents", Revue Neoscholastique de Philosophie,* 1927 (29), págs. 307-341.

84. W. JAEGER, *"Das Pneuma in Lykeion", Hermes,* 48 (1913), págs. 29-74. En especial cfr. págs. 37-42.

85. P. LOUIS, *Aristôte. Les partes des Animaux,* Paris, Belles Lettres, 1956, págs. IX-XI y XXIII-XXVII.

86. MANSION, *op. cit.*, pág. 26.

87. NUYENS, *op. cit.*, págs. 159 y 198-202.

doctrina del alma es un intermedio entre el platonismo de los diálogos y el *De Anim.* El libro I es posterior a II-IV pero anterior al *De Anim.* NUYENS señala el 330 como fecha para el libro I y LOUIS admite esa fecha para la redacción definitiva de esa obra.

Respecto al *De Anima*, la unanimidad de los autores parece bastante grande. A favor de la redacción tardía tenemos a NUYENS [88], que la sitúa entre 330 y 323. En este mismo sentido se pronuncia ROSS que presenta un excelente estudio cronológico en su edición [89], JANNONE [90], LOUIS [91], y también JAEGER, aunque éste matiza que la doctrina del *Noús* contenida en el libro III pertenece a un estadio muy anterior a la fecha de redacción, y es de carácter marcadamente platónico y metafísico [92].

Por tanto, la discusión es innecesaria acerca del carácter tardío de esta obra. Lo que más adelante veremos será la anterioridad o posterioridad del *De An.* respecto de la *Metafísica*. Por tanto, lo que está fuera de duda es que el *De An.* pertenece a los últimos años de la vida del Estagirita.

La discusión cronológica adquiere gran interés cuando llegamos a *Parva Naturalia*. Bajo este título se contienen los siguientes nueve tratados: 1. *De Sensu et Sensibilibus*; 2. *De memoria et reminiscentia*; 3. *De somno et vigilia*; 4. *De insomniis*; 5. *De Divinatione per somnum*; 6. *De longitudine et brevitate vitae*; 7. *De iuventute et senectute*; 8. *De vita et morte*; 9. *De respiratione.*

88. NUYENS, *op. cit.*, pág. 305.

89. ARISTÔTE, *De anima,* by W. D. ROSS, Oxford Clarendon Press, 1961, págs. 7-12 y 23.

90. ARISTÔTE, *De l'Ame,* para A. JANNONE y BARBOTIN, París, Belles Lettres, 1966, págs. VIII-IX.

91. P. LOUIS, *Aristôte. De la Generation des Animaux,* París, Belles Lettres, 1951, págs. IX-XI.

92. W. JAEGER, *op. cit.*, págs. 380-384. Este desfase lo ilustra con la comparación con la doctrina del alma presente en las Eticas que también pertenece a una fase platónica, aunque el desarrollo de las ideas éticas es muy posterior.

Los autores que han resuelto el problema son DROSSAART LULOFS [93] y NUYENS [94]. El primero de ellos señala que los tres últimos tratados son anteriores al *De An.*, aproximadamente de la época de *De part. Anim. De sensu y De memoria* son un comentario del *De An.* y posteriores a él. Respecto al *De somno*, se distinguen dos partes: 453b11-455b13 es posterior al *De An.* (*De somno* A) y 455b13-458a32 (*De somno* B) es de la época de los tres últimos tratados y anterior al *De An.*. *De insomniis* (2 y 3) y *De divinatione* continuarán *De somno* B, y el resto de *De Insomniis* continuará *De somno* A y pertenecen a la época respectiva.

NUYENS admite las mismas opiniones, señalando que los 3 últimos tratados y *De part. Anim.* pertenecen a la época en que se concibe al alma como instrumento del cuerpo. Respecto al *De longitudine* señala que es contemporáneo del *De An.* y *De Gener. Anim.*, época en la que el alma se concibe como *entelecheia.* En realidad, NUYENS sitúa los cinco primeros tratados en la época del *De An.* y DROSSAART LULOFS rectifica a NUYENS y divide en varias épocas *De somno*, *De insomniis* y *De divinatione*. JAEGER sostiene las mismas opiniones, aunque sin detallar [95]. MUGNIER sigue a DROSSAART LULOFS y NUYENS [96].

Sobre la autenticidad del *De Motu Animalium* se han suscitado bastantes dudas [97]. Según el cuadro general de su teoría, JAEGER lo sitúa en el último período, pero NUYENS, en cambio lo sitúa en el período de transición (que

93. DROSSAART LULOFS, *De Insmoniis et De Divinatione per somnum*, edit. critique, Brill, Leyde, 1947, págs. XV y ss.

94. NUYENS, *op. cit.*, págs. 163-170 y 254-256.

95. W. JAEGER, *op. cit.*, pág. 384.

96. ARISTÔTE, *Petits Traités d'Histoire naturale*, per R. MUGNIER, Paris, Belles Lettres, 1953, pág. 7.

97. Cfr. ARISTOTLE, *The movement of Animals*, by E. S. FORSTER; Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1961, pág. 436. También W. JAEGER, *op. cit.*, pág. 408, que remite al artículo citado "*Das Pneuma in Lykeion*", págs. 31 ss., en donde pretende haber disipado las dudas que existían sobre él.

incluye los viajes y los primeros años de estancia en Atenas) entre 347-330, junto as *De Part. Anim.*

Respecto del *De Generatione Animalium* diremos que en esta obra conviene atenerse al criterio de MANSION que hemos señalado, según el cual Aristóteles se sirve de materiales antiguos para redactar sus obras. JAEGER la sitúa, por las mismas razones que *De Mot. Anim.*, en la última época, en la cual el Estagirita estuvo de lleno orientado hacia la ciencia empírica.

P. LOUIS [98] sigue en todo a NUYENS [99] que establece la cronología de este tratado, basándose en el *De An.*, hacia el final de la carrera aristotélica. También coincide con esta opinión P. THIELSCHER [100]. Según estos autores *De Gener. anim.* está elaborado de elementos muy diversos, algunos de ellos procedentes de la estancia en Assos, entre 348 y 341, pero la redacción definitiva está entre 330 y 322, siendo una de las últimas obras escritas por Aristóteles, como puede rastrearse en el libro V, que contiene indicios de estar inacabado.

3.5.4. *Eticas*

La Eticas en Aristóteles han recibido bastante atención por lo que a su cronología se refiere, suscitando largas polémicas. Estas discusiones, ya bastante antiguas, nunca han llegado a terminar de un modo claro y neto. Sin embargo, nos permiten situar de modo aproximado la fecha y el momento de su composición.

Según MANSION [101] la restitución de la *Ethica Eudemia* a Aristóteles, antaño largamente discutida, nos ofrece un

98. ARISTÔTE, *De la Generation des Animaux*, per P. LOUIS, Paris, Belles Lettres, 1961, págs. IX-XI.

99. F. NUYENS, *op. cit.*, págs. 254-263.

100. P. THIELSCHER, "*Die relative Chronologie der erhaltenen Schriften des Aristoteles nach den bestimmten Selbstzitaten*", *Philologus*, XCVII (1948), págs. 229-265, en especial págs. 249 y 251.

101. A. MANSION, *op. cit.*, *Introduction...*, pág. 7.

buen fundamento para construcciones ulteriores. Si admitimos dos cursos de moral y dos tratados sucesivos —la *E.E.*, más antigua, y *E.N.* más tardía— dispondríamos de una base seria para determinar la posición respectiva del autor en cada una, y la transformación que se opera en sus ideas de la una a la otra. No vamos a entrar aquí en el problema de la identidad de algunos de estos libros. Solamente nos interesa la cronología.

Los autores que han discutido esta cuestión son H. VON ARNIM [102], MANSION [103], SCHACHER [104], RACKHAM [105], NUYENS, JAEGER y tantos otros. Este último sitúa la *E.E.* en el período de Assos [106] y la *E.N.* en el último período de Atenas. NUYENS en cambio sitúa la *E.N.* antes de 330, en lo que el llama período de transición, en los primeros años de su estancia en Atenas, y *E.E.* la sitúa unos años antes. H. VON ARNIM y MANSION ponen *E.E.* en fecha más tardía, en concreto en esos primeros años de estancia en Atenas, y *E.N.* en los últimos años de la vida de Aristóteles. Como se ve las opiniones fluctúan y no es posible dar un juicio definitivo. Evidentemente, para nosotros es más ventajoso la opinión de VON ARNIM, JAEGER y MANSION respecto a *E.N.* que la de NUYENS, pues esta opinión nos permite situar los usos más audaces y frecuentes de *energeia* al final de la vida de Aristóteles, mientras que si seguimos a NUYENS que sitúa los libros Z, H, Θ, Λ de *Metaph.* entre 330 y 323, nos veremos en mayores dificultades. En cualquier caso, no podemos hacer un juicio defini-

102. H. VON ARNIM, "*Die drei aristotelischen Ethiken*", *Sitzung das Akad des Wissenschaft.*, 202, Ed. 2 Abh., Wien-Leipzig, 1924.

103. A. MANSION, "*Autour des Ethiques...*", *op. cit.*

104. J. SCHACHER, *Studien zu den Ethiken des Corpus Aristotelicum*, I Teil, Paderborn, 1940. Este es el único autor junto con SUSEMIHL, SPENGEL y STOCK, que intenta demostrar, en la segunda parte de su libro, que la *E.E.* es posterior a la *E.N.* y a la muerte de Aristóteles, pero no se puede decir que su tentativa haya tenido éxito.

105. *Aristotle. Ethics* by RACKHAM, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1961, pág. 191.

106. W. JAEGER, *op. cit.*, pág. 204.

tivo, aunque tampoco es crucial: podemos explicar las cosas de las dos maneras.

3.5.5. *La Metafísica*

Al llegar a la *Metafísica* alcanzamos el punto álgido de la cronología de las obras de Aristóteles. En efecto, las discusiones que han provocado esta cuestión son, como ya hemos dicho anteriormente, casi infinitas, y ninguna tiene visos de ser definitiva.

Aquí nos vemos obligados a realizar un resumen muy rápido y apretado, que nos dé una idea aproximada de lo que es más verosímil en la formación y desarrollo de la *Metafísica*. Nos ahorraremos excesivas referencias a los lugares de discusión y nos ceñiremos a los resultados.

El problema de la *Metafísica* es de por sí bastante complicado. No se trata sólo de determinar cuál es la fecha de su composición, en cualquier caso posterior a 348, sino que hay una gran variedad de opiniones acerca de si son o no auténticos todos los libros, cual es su verdadero orden, que partes son más antiguas y cómo se relacionan unas con otras. Sobre esto no hay nada verdaderamente definitivo, y tenemos que escuchar las conclusiones a que han llegado los principales autores.

JAEGER sostiene que la *Urmetaphysik*, que fue concebida en Assos entre 347 y 342, comprende A, B, M9, 1086a 20 en adelante y N, a los que sigue inmediatamente Γ y E1. E2-4 forma al anillo de unión entre BΓE y los libros de la sustancia ZHΘ; K1-8 es paralelo a BΓE e intermedio entre esto y sus retoques. Es del período platonizante y anterior a Z y a N.

Los libros ZHΘ forman una unidad especial. En un principio debieron figurar independientes. Después, se les agregó I, cuando pasan a engrosar el conjunto más amplio que es la *Metafísica*, sin contar los libros independientes ni los fragmentos de redacciones anteriores. Lo forman BΓ-2HΘIM.

El libro α sería de un discípulo. El A quedó eliminado de la *Metafísica*, por estar su contenido explicitado en M. Λ es un escrito independiente y es del período intermedio entre la tendencia teológica platonizante y la ontológica, excepto cap. 8 que es bastante posterior. Δ es otro escrito autónomo. M1-9, 1086a 20 pertenece a un período de plena madurez y está destinado a cerrar la *Metafísica*.

Resumiendo [107], en la elaboración de la *Metaph.*, según JAEGER, se pueden distinguir estos estadios:
A, B, Γ, E1 (retocados después), K 1-8, M 9, 1086a 20-N
Z H Θ
B Γ E1-E (2-4) Z H Θ I M 9 1086a 20
M 1-9, 1086a 20

ZURCHER atribuye gran parte de la *Metaph.* a Teofrasto, en especial pretende que el libro Θ es una obra de la senectud de Teofrasto, y que en él no se encuentra ningún resto de elaboración.

ROSS da como orden: A (sin 9), BΓEZHΘMNI. OGGIONI ABΓEZHΘ(1-9)M(1-9)Λ. J. OWENS [108] distingue los siguiente estadios:
1. A B Γ, E-1
2. E 2-4, 2 Θ anteriores a 1
3. I y M

Δ sería una añadidura tardía entre 1 y 2. K resume BΓE y α, Λy N estarían fuera de la serie principal.

H. VON ARNIM distingue una *Metaph.* primitiva (K 1-8, N Λ) y un desarrollo ulterior de un tratado anterior ΓEZ, que sería: ABΓEZHΘM. MANSION acepta de VON ARNIM [109] que *Phys.* VIII, *Metaph.* Λ (sin 8), *E.E.*, *De An.* III y *De Mot. Anim.* pertenecen al mismo período y son

107. S. GÓMEZ-NOGALES, *op. cit.*, pág. 187.
108. J. OWENS, *op. cit.*
109. A. MANSION, *"La génese de l'oeuvre..."*, *op. cit.*, págs. 307-319.

posteriores a los escritos cosmológicos y zoológicos, es decir, de los primeros años de Atenas. En los últimos años estarían situadas: *Metaph.* Λ8, *E.N.* y *Política*. MANSION, como se ve, prefiere colocar las partes definitivas de la *Metafísica* en los últimos años, siguiendo a VON ARNIM y en contra de JAEGER.

NUYENS, por su parte [110], llega a las mismas conclusiones pero por otro camino. Este autor critica el método de JAEGER diciendo que, al aplicar un criterio distinto para clasificar los libros, comete un fallo considerable en la cronología, ya que si las fechas que señala a los libros de su juventud no ofrecen dificultad, es muy de sentir que para los distintos momentos de la evolución subsiguiente no haya hecho por lo menos un cálculo aproximado en la fijación de sus fechas respectivas:

> "Citemos especialmente como ejemplo el estudio sobre la *Metafísica*. Estamos de acuerdo con él en cuanto a los puntos esenciales de la demostración, relativa a la sucesión de los diferentes libros, pero no podemos afirmar con él que la *Metafísica* de Aristóteles haya alcanzado su forma definitiva antes de su segunda estancia en Atenas. Esta conclusión nos parece sobrepasar las premisas" [111].

NUYENS establece que la última parte de la *Metaph.* (ZHΘ y Λ) presupone la teoría del *De Anima* y que por consiguiente le es posterior. De lo cual se sigue que Aristóteles permaneció metafísico hasta el final de su vida y que la tesis de JAEGER es inadmisible.

Según NUYENS, al período de transición entre 347 y 330 pertenecen ABM (1086a 20) y N. Por todo ello, después de los datos suministados por MANSION, ARNIM y NUYENS "creemos que el adelantar —como la hace JAE-

110. NUYENS, *op. cit.,* pág. 301.
111. NUYENS, *op. cit.,* pág. 301.

GER— la composición definitiva de la *Metafísica* no puede sostenerse en adelante como una posición segura" [112].

¿Qué decir de toda esta cuestión? Por lo que a nosotros respecta, los libros que nos interesan son Δ, Z, H, Θ, K y Λ. Respecto a Z H Θ ya vemos que forman una unidad, aceptada por todos y cuya fecha parece que debe ser tardía, a pesar de las opiniones de JAEGER en los inicios de la contienda. K es bastante primitivo (JAEGER, ARNIM, MANSION, OWENS) y resume BΓE, siendo paralelo a ellos. Δ es un tratado autónomo, de fecha difícil de fijar. Λ es (sin 8) adelantado en su composición por JAEGER y retrasado por ARNIM y MANSION a los primeros años de Atenas. NUYENS lo sitúa en los últimos, período en el que ponen el cap. 8 todos los demás.

Lo que más nos interesa aquí es fijar la fecha de ZHΘ, ya que contiene el estudio sistemático del acto. Y ya hemos visto que sobre ello no hay nada seguro; no parece del todo fundada la opinión de JAEGER de que son anteriores a la llegada a Atenas. Por tanto, es probable su pertenencia al último período, presumiblemente poco después del *Del Anima*.

Los demás libros de *Metaph.* contienen demasiado pocas alusiones a la *energeia* y a la *entelecheia* como para que sean relevantes para nuestro tema. Además, como veremos, la posible variación en las fechas o el orden de la composición no afectan apenas a la *energeia*.

3.6. **Cronología de la doctrina del acto**

¿Qué conclusiones se obtienen para la doctrina del acto del estudio de la cronología de las diversas obras del *CA*? ¿Cómo se armonizan esas cronologías entre sí?

Hemos señalado ya la importancia que tienen la fecha del libro III de *Phys.* Su temprana aparición confirma las

112. S. GÓMEZ-NOGALES, *op. cit.*, pág. 219.

conclusiones que hemos obtenido al tratar del *Protréptico* y de *Tópica*. Así como veíamos que en estas obras de Aristóteles tiene ya trazado el esquema básico de su doctrina de la *energeia*, podemos concluir que en los años inmediatamente posteriores, y antes de la muerte de Platón, desarrolló gran parte de esa doctrina, en especial todo lo referente al sentido de *energeia* como *kínesis*. Sin embargo, si analizamos los textos de este libro de *Phys.* y también de I, II, IV, V y VI veremos que también *entelecheia* y *telos* aparecen profusamente utilizados. No vamos a realizar ahora el análisis de esta doctrina, pero más adelante veremos como ya en esta obra *entelecheia* aparece con su sentido propio y plenamente desarrollado.

En este punto conviene tener en cuenta que la doctrina de la *energeia* es un todo que no se puede dividir y que, más que el estudio de su desarrollo cronológico, debe ocuparnos su tratamiento sistemático. En efecto, del estudio de los textos de la *Physica* obtendremos la conclusión de que la doctrina de la *energeia* no fue algo que fuese paulatinamente desarrollado. Más bien, como ya dejamos claro al tratar el *Protréptico*, fue algo que surgió desde el principio con toda su fuerza, y más tarde precisado en las restantes obras del *CA*. No se da, por tanto, un crecimiento intensivo o dialéctico de esta doctrina, sino más bien un hallazgo entero, total, que puede ser explicitado desde el primer momento. No se dan en esta doctrina huellas de una evolución, pues los textos iniciales están a la altura de los más tardíos y contienen la misma fuerza especulativa. Lo único que se da, disperso por las obras del *CA*, es un tratamiento más o menos detallado de la *energeia* aplicada a diversas realidades, pero siempre en una unidad de concepción que está ya presente desde un principio. Incluso en la doctrina de la *entelecheia*, que trataremos de modo específico más adelante, no se da una aparición tímida o gradual, sino que, allí donde aparece tiene ya una plenitud de sentido que ya no decaerá en el resto del *CA*. Sorprende quizá este "abrupto nacimiento" de la doctrina de la *entelecheia*, en el cual no se ven vacilaciones o dudas, sino una gran precisión y amplitud de significado, que luego se mantendrá.

Por decirlo de otro modo, no hay huellas de una "intensificación" o de un "crecimiento" de las doctrinas de la *energeia* y de la *entelecheia* a partir de unas concepciones iniciales. Por el contrario, la riqueza de aluciones y sentidos presentes en las obras tempranas de Aristóteles nos permiten concluir que, en el momento de redactarlas, la *energeia* y la *entelecheia* eran ya algo "hallado" por el Estagirita, el cual, plenamente consciente del alcance de su hallazgo, inscribe los temas que va tratando en la órbita de estos principios.

Estos principios, desde el primer momento, tienen un carácter que los hace independientes de las posibles lecturas o corrupciones de los textos donde se contienen. La *energeia* y la *entelecheia* no son el punto final o la conclusión de una investigación; más bien mantienen desde los inicios un estricto carácter de principios interpretativos de lo real, sin que quepa descubrir huellas de una búsqueda o de un tanteo.

El tono lacónico, expresivo y categórico de los textos aristotélicos encierrar una enseñanza frecuentemente olvidada por la crítica: Aristóteles sabe lo que dice y por qué lo dice, y habla acerca de las diversas realidades estando firmemente anclado en la claridad de unos principios interpretativos que, una vez hallados, iluminan esas afirmaciones. No se da nunca, por así decirlo, una referencia explicativa de realidades concretas hacia la *energeia*, como si el carácter de ésta dependiese de aquéllas. Más bien es al contrario, las realidades concretas quedan interpretadas a la luz de la *energeia*, que aparece siempre como algo previamente concebido. Por ejemplo, cuando dice:

> "Una cosa se dice más propiamente que es cuando es en *entelecheia*, que cuando es en potencia (ἕκαστον γὰρ τὸτε λὲγεται ὅταν ἐντελεχείᾳ μᾶλλον ἤ ὅταν δυνάμει)" [113].

Aquí vemos de modo claro el carácter de principio que tienen siempre las nociones que tratamos. Por tanto, *pensa-*

113. *Phys.,* 193b 8.

mos que no tiene demasiado sentido pretender que en Aristóteles la doctrina de la energeia haya tenido una evolución. Su mismo carácter, omnipresente en todos los textos, nos señala que no es una doctrina capaz de "evolucionar" o de "crecer". Es en este contexto en donde queremos situar nuestro intento de obtener alguna cronología válida de esta doctrina a lo largo del CA.

Por tanto, vemos, y continuaremos viendo más adelante, que en *Physica* las doctrinas de la *energeia* y de la *entelecheia* tienen ya un desarrollo muy grande. Obviamente, como hemos dicho, en esta obra aparece tratado predominantemente el primer sentido, *energeia* como *kínesis*. También aparecen, aunque de modo localizado y en referencia al movimiento, algunas alusiones al segundo y tercer sentidos de *energeia*. No se da, pues, una aplicación grande a la forma y a la operación. *Este puede ser el punto quizá más importante en la época joven de Aristóteles: la energeia tiene ya "hallados" todos sus sentidos y ha aparecido la noción de entelecheia, pero todavía no se da una aplicación sistemática a la forma y a la ousía y a las operaciones del conocimiento. Esto es algo que se hará más tarde. El desarrollo del segundo sentido se hará en los libros de la Metafísica. En cuanto a la aplicación de energeia a las operaciones del ser vivo y del conocimiento, es tarea que se llevará a cabo, sobre todo, en la Ethica Nicomachea, el De Anima y Parva Naturalia, las cuales, como sabemos, pertenecen todas a la época de su última estancia en Atenas.*

La cuestión que puede revestir alguna importancia sería en qué orden se compusieron *De An., E.N.* y los libros de *Metaph.* Hemos valorado las diversas opiniones, y cómo NUYENS sitúa *De An.* y *E.N.* hacia 330 y ZHΘ al final, mientras que la mayoría lo hacen un poco al revés: *E.N.* antes de *De An.*, y éste al tiempo que ZHΘ o incluso después. Para nosotros resultaría tentador afirmar, como hace BLAIR, que al final de su vida Aristóteles abandonó ἐντελέχεια. En efecto, en las dos *Eticas*, en la *Rethorica*, en *Parv. Nat.* y en *De Gener. Anim.* no aparece para nada, y son todas obras del final de su vida. Sin embargo, ocurre lo mismo con *De An.*, y hay discusión con ZHΘ, en los cuales ἐντελέχεια

aparece con mayor abundancia. Esta cuestión nos contentaremos con dejarla sólo apuntada.

En cualquier caso, por lo que respecta a la *energeia*, nos parece que no hay incompatibilidad entre la doctrina del *De An.* y de *Metaph* ZHΘ, y el uso indiscriminado de *E.N.* No hay tampoco incompatibilidad de fechas, y como se trata de cuestiones y temas diferentes, esa misma diferencia puede explicar la variedad de usos. Por otra parte, resultaría osado pretender que estas diferencias señalen épocas distintas. Tal pretensión implicaría, de nuevo, caer en el viejo error de la crítica filológica que nunca puede explicar estas diferencias, si no es acudiendo a la solución fácil de aplicar épocas sucesivas.

La cuestión que tratamos no tenga posiblemente una solución fácil que explique por qué se dan estas diferencias en el uso de energeia. No obstante, hemos de reconocer que tampoco estas diferencias son importantes: señalan sólo distinta frecuencia en el uso de energeia, o en la aparición de entelecheia, pero no marcan, insistimos, diferencias de contenido que, en caso de darse, nos obligarían a establecer diferentes concepciones o usos pertenecientes a épocas sucesivas. Pero no es el caso; y además ya hemos dicho que esas diferencias, presentes en otras nociones como la de alma, que permiten hablar de evolución dentro de Aristóteles (tal es el caso de NUYENS), no se dan en el caso de la *energeia*, que es una doctrina que se mantiene uniforme a lo largo del *CA* y en la que no hay retrocesos ni rupturas. Por lo tanto, esas diferencias, podríamos decir, de "distribución" son una cuestión secundaria que no afecta al contenido doctrinal.

Tal es, a nuestro juicio, la conclusión más plausible del estudio de la cronología de la doctrina de la *energeia*. Por tanto, quizá sea el momento de poner punto final a esta larga discusión, que nos ocupa desde el principio de nuestro trabajo. A nosotros no nos interesan, como recordaba JAEGER, las particularidades individuales de cada obra del *CA*, sino más bien esa unidad de doctrina que subyace a todos los textos donde aparece la *energeia*. Quizá se nos pueda reprochar de apriorismo. En tal caso, además de todos los testimonios que en este capítulo hemos aducido a favor de

la temprana aparición de la *energeia*, tenemos que remitir al lector a la segunda parte de nuestro trabajo, en donde analizaremos todos los textos, buscando precisamente comprender esa unidad de pensamiento que Aristóteles tuvo respecto a esta cuestión. Al comprobar que, efectivamente, esa unidad existe, habremos cumplido con nuestro objetivo de devolver a Aristóteles, al menos en lo que respecta a nuestro tema, el derecho a ser considerado como un filósofo con un pensamiento unitario, a pesar de las diferencias y particularidades que presentan todas sus obras.

PARTE SEGUNDA

LA *ENERGEIA* Y LA *ENTELECHEIA* EN EL *CORPUS ARISTOTELICUM*. INTERPRETACION SISTEMATICA

En la primera parte de nuestro trabajo ha quedado suficientemente patente la necesidad de un análisis de conjunto de todo el *CA*, que permita extraer de él conclusiones sobre la *energeia* que no estén afectadas de parcialidades de cualquier tipo.

También hemos visto que este procedimiento no ofrece inconvenientes que lo hagan inválido por no tener en cuenta los particularismos y proceso de formación de las diversas obras que contiene. En el caso de la *energeia* esas peculiaridades no revisten especial importancia, pues a lo largo del *CA* se mantiene una unidad de concepción que aconseja ordenar sistemáticamente todos los testimonios que aparecen sobre ella, sin que eso suponga evadir u olvidar, por así decir, la "historia" de la *energeia*.

Tal historia no afecta al contenido de la doctrina, ya que en ésta no se da una "evolución sucesiva" que impida considerarla unitariamente. Esta es la razón por la que hemos escogido un método que da prioridad al tratamiento sistemático frente al histórico. Esto tampoco quiere decir que postulemos esta prioridad en todos los casos, ya que hay temas o nociones, algunas de las cuales ya han sido citadas, en las que el tratamiento sistemático puede no ser válido.

Por otra parte, tampoco pretendemos que todo el pensamiento de Aristóteles sea un edificio monolítico y sin fisuras; pensar así nos haría retroceder más de un siglo. Sin embargo es muy probable que para la mayor parte de las

nociones clave del pensamiento del Estagirita, este tratamiento sistemático sea el único que permita entenderlas a fondo.

Por todo ello, nos disponemos ahora a ordenar toda la doctrina del *CA* según un criterio que no es el análisis del contenido de cada obra. Más bien entraremos desde un principio en el contenido mismo de los textos, y, según él, haremos la distribución de ellos según el sentido de *energeia* o *entelecheia* que presenten. Esto no quiere decir que no prestemos atención al contenido de cada obra en particular. Más bien realizaremos este trabajo a la par que estructuramos toda la doctrina.

Como el volumen de los textos a manejar es muy grande (concretamente 771), nos hemos visto obligados a incluir un *Indice de textos complementarios*, con el fin de no recargar la exposición. Este apéndice amplía la doctrina explicada en cada capítulo. Se incluyen ahí por el hecho de que en ellos aparece la *energeia* y de que contienen doctrina ya expuesta, o que no hemos considerado necesario exponer. De este modo puede tenerse en cuenta la *totalidad* de los textos del *CA* sobre la *energeia*.

Esta segunda parte de nuestro trabajo es, por tanto, una exposición comentada de los textos, no una interpretación de los mismos hasta sus últimas consecuencias.

Como ya hemos dicho, no pretendemos levantar una construcción interpretativa a partir de Aristóteles, sino sólo exponer su doctrina y entenderla. Nuestro propósito simplemente persigue devolver a Aristóteles lo que siempre fue suyo: la interpretación de toda la realidad según su hallazgo básico, la *energeia* o actividad.

El plan de esta segunda parte abarca cinco capítulos. En el primero (cuarto de nuestro trabajo) trataremos del sentido más general de *energeia* (potencia y acto como doble sentido del ente), la definición y clases de potencia y la prioridad del acto y de la potencia.

Estas cuestiones preliminares dejan paso a los siguientes capítulos: en el quinto trataremos de la definición y traducción de *energeia* y de su primer sentido: *kínesis*. En el sexto haremos el tratamiento de la *energeia* como forma y estudia-

remos la *entelecheia*. Por último estudiaremos la *energeia* como *praxis* (operación) y su aplicación a la teología aristotélica (capítulos séptimo y octavo). Terminaremos con un capítulo breve sobre los *usos* de la *energeia*. En la tercera parte de nuestro trabajo extraeremos las conclusiones.

CAPÍTULO IV

DYNAMIS Y *ENERGEIA*

A partir de los textos del *Protréptico*, Aristóteles llegó rápidamente a formular la distinción entre *dynamis* y *energeia*. Aunque ya conocemos cuál es el marco en que esas nociones surgen (la explicación del conocimiento a partir de algunas indicaciones de Platón), desde el primer momento estos dos conceptos tienen un alcance metafísico que hace posible su aplicación al Ente en general. Por ello, en este capítulo mostraremos primero, como consecuencia del planteamiento sistemático que queremos iniciar, el doble sentido que el Ente tiene según la *dynamis* y la *energeia*. Es necesario tener en cuenta, para ello, que esta distinción tiene como finalidad la explicación del movimiento.

El planteamiento de estas cuestiones iniciales nos obliga a clarificar a continuación la noción de *dynamis*, pues sus diversos sentidos son solidarios de los que tiene *energeia*. Por último trataremos de las definiciones del acto. De este modo el capítulo presente se desarrolla en tres epígrafes que cubren estos objetivos.

El planteamiento de *dynamis* y *energeia* como exploración metafísica del Ente, primer epígrafe de este capítulo, es bastante ignorado por la crítica, y ninguno de los autores que hemos señalado tiene un tratamiento global de la cuestión. Solamente CUBELLS reconoce tímidamente su exis-

tencia [1], y MONLLOR [2] también recuerda que, según Aristóteles, el Ente se divide en lo que es en potencia y en *entelecheia*. BAUDIN [3] omite también esta cuestión en sus teoremas del acto. CHUNG-HWAN-CHEN dice que *dynamis* y *energeia* denotan dos principios que son válidos "for the whole realm of being analogously" [4] pero sin entrar en detalles.

4.1. *Dynamis* y *Energeia* como doble sentido del Ente

Los textos que recogen esta cuestión aparecen en *Metaph.* (casi todos los libros), *Phys.* y algunas más de las obras físicas. Se utilizan en estos textos tanto los términos *energeia* como *entelecheia* [5]. El testimonio más antiguo de esta cuestión aparece en *Phys.* 186a 4:

> "La misma cosa puede ser uno y muchos, pues no puede ser en potencia y en *entelecheia* (ἔστι γάρ τὸ ἕν καὶ δυνάμει καὶ ἐντελεχείᾳ)".

Más adelante (*Phys.* 193b 8) afirma:

> "Una cosa se dice más propiamente que es cuando es en *entelecheia*, que cuando existe en potencia (ἕκαστον γὰρ τότε λέγεται ὅταν ἐντελεχείᾳ ᾖ, μᾶλλον ἢ ὅταν δυνάμει)".

1. F. CUBELLS, *op. cit.*, pág. 36.
2. MONLLOR, *op. cit.*, pág. 475.
3. BAUDIN, *loc. cit.*, págs. 274-281.
4. CHUNG-HWAN-CHEN, *loc. cit.*, pág. 57.
5. Nosotros vamos a traducir *energeia* por acto. Sobre la legitimidad de esta traducción cfr. 6.1, en donde discutimos este problema. Respecto al significado de *entelecheia*, más adelante veremos (cfr. 6.1) que en muchos casos sustituye a *energeia* y que, aparte de su significación más propia, tiene también los mismos significados que *energeia* y equivale a ella. Por tanto, debe tomarse *entelecheia* como equivalente de *energeia* mientras no señalemos específicamente lo contrario.

En el primer texto la distinción no se aplica a todos los entes, sino más bien al "uno", que podría tomarse como cualquier ente. En el segundo texto, se da una afirmación de mayor plenitud ontológica en la *entelecheia*, lo cual nos puede ayudar a descubrir que el doble sentido del Ente tiene una gradación que encuentra su plenitud en el acto. Esta doctrina, como veremos al tratar de la *entelecheia*, tiene gran valor, por ser de fecha temprana. Como formulación explícita del doble sentido del Ente tenemos dos textos más de la *Physica* (201a 9 y 206a 14):

"El género de cada cosa se divide en lo que es en *entelecheia* (ἐντελεχείᾳ) y lo que es en potencia (δυνάμει)". "El ser se dice como lo en potencia y lo en *entelecheia* (λὲγεται τὸ εἶναι τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐντελεχείᾳ)".

La única vez que *entelecheia* aparece en *Meteorologica* (cfr. 381b27) es precisamente para decir:

"todas las cosas son en *entelecheia* o en su opuesto (πάντα δὲ τὰ μὲν ἐντελεχείᾳ ἔσται, τὰ δ'ἐν τῶ ἀντι ἐκειμένῃ)".

Las afirmaciones más interesantes se encuentran en la *Metafísica*:

"El Ente, en efecto, se dice en muchos sentidos (τὸ γὰρ ὄν λέγεται πόλλαχῶς)" [6].

"Mas, puesto que el Ente dicho sin más tiene varios sentidos...y, todavía, además de todos éstos, el Ente en potencia y el Ente en acto ('Αλλ' τὸ ὄν ἁπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς..., ἔτι παρὰ ταῦτα πάντα τό δυνάμει καὶ ἐνέργείᾳ)" [7].

6. *Metaph.* 1009a 32; también 1026b 1 y 1028a 10.
7. *Metaph.* 1026b 1.

"El Ente se dice no sólo en el sentido de "algo" o "cual", o "cuanto", sino también según la y la *entelecheia* y la obra (τὸ δὲ κατὰ δύναμιν καὶ καὶ κατὰ τὸ ἔργον)" [8].

Este doble sentido del acto es lo que explica que:

"Y, puesto que el Ente es doble, todo cambia desde el Ente en potencia hasta el Ente en acto (δὲ διττὸν τὸ ὄν, μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν)" [9].

Así también:

"Los primeros principios de todas las cosas son: lo que es primariamente esto en acto, y otra que lo es en potencia" [10].

"Pues el Ente es doble: uno el Ente en *entelecheia*, el otro, el Ente material (διττὸν γὰρ τὸ ὄν, τὸ μὲν ἐντελεχείᾳ τὸ δ' ὕλικῶς)" [11].

Como testimonios tardíos del nivel que llegó a alcanzar esta distinción podemos citar:

"Llegan a ser en acto (γινόμενα ἐνεργείᾳ) las cosas que existían antes en potencia (ὑπάρχειν ὄντα δυνάμει πρότερον)" [12].

"Es necesario mostrar... qué es (el alma)... y si además (está) en las cosas que son en potencia o si más bien (es) una *entelecheia* (ἢ μᾶλλον ἐντελεχείᾳ τις)" [13].

8. *Metaph.* 1045b 33-34.
9. *Metaph.* 1069b 14.
10. *Metaph.* 1071a 18.
11. *Metaph.*, 1078a 30.
12. *De Gener. Anim.* II, 6, 741b 14.
13. *De An.*, 402a 27.

Las conclusiones que podemos sacar de estos textos son:

1. Un primer problema interpretativo consistiría en medir el alcance metafísico de ese λέγεται cuando se afirma "τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς" [14]. Equivale al latín "*dicitur*". En cualquier caso queda claro que Ente se dice en muchos sentidos, y en primer lugar de la οὐσία (cfr. *Metaph.* 1028a 13), pero que acto y potencia son dos de esos sentidos en que se dice el Ente como tal. Incluso más, el Ente es *doble* (διττὸν). Esta afirmación de que las nociones de potencia y acto abarcan todo lo real puede también hacerse diciendo que son los primeros principios de todas las cosas (*Metaph.* 1061a 18). Por tanto, estas nociones son principios de todo lo real, y no son ningún ente concreto, sino más bien su modo de ser.

2. Dentro de estos principios, la *entelecheia* tiene una clara primacía. Se dice que algo es más propiamente cuando es en *entelecheia* que cuando es en potencia (*Phys.* 193b 8). Esta afirmación nos permite avizorar el contenido del término *entelecheia*, que viene a señalar la plenitud de ser que proviene de haber alcanzado el fin, como más adelante veremos. Hay plenitud de ser en el acto. Esta es la razón de que en casi todos los textos que tratan de esta división del Ente aparezca ἐντελεχείᾳ y no ἐνεϱγεὶᾳ. En cuanto al empleo de ὑλικῶς en *Metaph.* 1038a 30, pronto veremos su equivalencia con δυνάμει (en potencia).

3. Si llegan a ser en acto las cosas que antes eran en potencia (*De Gener. Anim.* 741b 14), por ello puede afirmarse que todo cambia desde el ente en potencia hasta el ente en acto (*Metaph.* 1069b 14). Aristóteles utiliza aquí el verso *cambiar* (μεταβάλλει) y plantea ya, íntimamente ligado a estas dos nociones, el problema universal del movimiento, como veremos enseguida.

14. Πολλαχῶς, según el *Greek-English Lexicon*, *op. cit.*, pág. 1435, es adverbio y significa: "*in many ways, in many senses*".

Como corolario de esta doctrina podemos añadir dos textos que nos muestran de nuevo a *dynamis* y *energeia* como dos principios de lo real y dos sentidos diferentes (ἕτερον) del Ente.

El primero de ellos es la conclusión de la polémica con los Megáricos, que tendremos ocasión de comentar al analizar el libro θ:

> "Por consiguiente, si no cabe sostener esta doctrina, está claro que la potencia y el acto son diferentes (φανερὸν ὅτι δύναμις καί ἐνέργεια ἕτερόν ἐστιν). La potencia como principio es indiferente (puede estar en acto o en potencia) respecto del acto al que está ordenada y que es su perfección (mientras que aquellas doctrinas identifican la potencia y el acto e intentan destruir algo importante). Cabe, por tanto, que algo pueda existir, pero no exista, y que pueda no existir y exista, y lo mismo en las demás categorías: que, pudiendo andar, no ande, y, pudiendo no andar, ande" [15].

La polémica con los Megáricos está ligada al tema de la posibilidad. Aquí lo que nos interesa es destacar que la *dynamis* y la *energeia* no se pueden identificar. Los inconvenientes que se derivarían de una tal identificación son expuestos por el mismo Aristóteles (1046b 29-1047a 17). Podríamos decir que la potencia como principio es indiferente, en cierto sentido (pues puede estar en acto o en potencia) respecto del acto al que está ordenada y que es su *entelecheia*. Vemos así la implicación directa y llena de consecuencias que el doble sentido del ente tiene en su aplicación a la posibilidad y a la contingencia.

El texto siguiente viene enmarcado en un tratamiento de la materia. Por ello, tiene gran valor aclaratorio respecto de ésta, como más adelante veremos, y, por otro lado, las nociones de potencia y acto son llevadas a su límite, plantean-

15. *Metaph.* 1047a 18-24.

do unos problemas cuya solución se dará también más adelante:

> "Por consiguiente, tiene que ser la materia la que cambie, siendo en potencia ambos contrarios. Y puesto que el Ente es doble, todo cambia desde el Ente en potencia hasta el Ente en acto por ejemplo desde lo blanco en potencia hasta lo blanco en acto, y lo mismo en el caso del aumento y la disminución, de suerte que no sólo accidentalmente es posible llegar a ser desde un no-ente, y, por otra parte, *todas las cosas llegan a ser desde un ente: desde un ente en potencia y desde un no-ente en acto* (ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μεντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δέ ἐνεργείᾳ). Y este es el Uno de Anaxágoras; pues es mejor que "juntamente todas las cosas" y la "Mezcla" de Empédocles y Anaximandro, y lo que dice Demócrito: 'Estaban juntamente todas las cosas en potencia, pero no en acto'. Tuvieron, por consiguiente, cierto conocimiento de la materia" [16].

Fijémonos en "todo cambia desde el Ente en potencia hasta el Ente en acto", "todas las cosas llegan a ser desde un ente (ἐξ ὄντος γίγνεσται πάντα)". La materia es en potencia ambos contrarios, es decir, es en potencia todas las cosas, por ello todo llega a ser desde un ente (en potencia). Este es el nervio de todo el texto: todo ente en acto "nace" (γίγνεται) del ente en potencia.

Hagamos dos simples observaciones:

1. Se observa un claro interés de Aristóteles por remarcar que el ente en potencia es *un sentido* del ser y un principio de todo lo real (de ahí las alusiones a los presocráticos). Es, por así decir, tan ente como el ente en acto (cfr. texto anterior 1047a 17-24). Así queda atrás de nuevo todo monismo que impediría explicar el cambio (un sujeto que

16. *Metaph.* 1069b 14-24. Subrayados nuestros.

cambia y los contrarios). Insistimos en que aquí se abre la gran novedad aristotélica.

2. Precisamente al afirmar la entidad de la potencia, ha de aceptarse la entidad de la materia. Pero como la materia es ingenerable [17] inmediatamente se convierte en eterna, en fondo ignoto (potencial) de donde nacen [18] y vienen a ser todas las cosas. La interpretación metafísica de las nociones aristotélicas de materia y ente ha de tener en cuenta la doctrina de este texto. Planteada así la cuestión de la relación ente-materia con el origen de todas las cosas, volveremos más adelante sobre ella.

3. Nótese que se equipara ente en potencia con no-ente en acto. Es decir, la expresión "no-ente en acto" (μὴ ὄντος ἐνεργείᾳ) aplica regresivamente a lo que todavía no es lo más característico de lo que es, es decir, el acto. Puede hablarse de "no ser en acto" por negación doble de "ente en potencia". Así puede verse en la madurez de Aristóteles que estas nociones funcionan como meros principios.

Sin entrar en la definición de acto y potencia se puede concluir que estas nociones están íntimamente unidas a la explicación del cambio de tal modo que *todo* (πᾶν) cambia desde la potencia al acto. Así queda claro que son un desdoblamiento de los sentidos del Ente que permite esa explicación.

4.2. La noción de *Dynamis*. Análisis de Δ12 y de los cinco primeros capítulos del libro Θ

Nuestro análisis ha arrojado como resultado inicial la existencia de un doble sentido del Ente (potencia y acto) que nos da la clave, al parecer, del problema del movimien-

17. Cfr. *Metaph.* 1069b 35: "οὐ γίνεται οὔτε τὸ εἶδος".
18. Γίγνομαι: "to come into being, to be born" (personas), "to be produced" (cosas), "to take place" (sucesos). Cfr. *Greek-English Lexicon*, pág. 349.

to: éste se plantea como paso de la potencia al acto; por tanto, todo ente se mueve desde la potencia a la *entelecheia*. Así pues, partimos de que en lo que cambia hay potencia y acto o incluso, en general, de que hay potencia y acto. Pero principalmente hay potencia y acto en el movimiento. Por eso, antes de tratar del movimiento mismo, nos conviene esclarecer lo que Aristóteles entiende por *dynamis*. Sin ello no podríamos entender, no sólo la definición de *energeia*, sino tampoco la de *kínesis*. Tampoco podríamos estudiar el sentido de *energeia* como *ergon* si no tenemos en cuenta la distinción de potencia activa (ποιητική) y pasiva (παθετική).

Los lugares donde Aristóteles trata de la *dynamis* son *Metaph.* Δ12 y θ.

Acerca del libro θ conviene tener en cuenta que se trata, como el mismo Aristóteles señala en la introducción, de un tratado, por así decir, acerca de la potencia y la *entelecheia*. Tiene por ello una estructura más o menos sistemática. Por este motivo, ya que constituye el único lugar de todo el *CA* donde el mismo autor anuncia su intención de tratar *in recto* de "los límites de la potencia y de la *entelecheia*", nos parece preferible insertar en nuestro tratamiento sistemático de la doctrina de la *energeia* un análisis de una parte de este libro que respete su misma disposición y naturaleza. Este análisis lo haremos a partir de este momento, ya que la exposición de toda la doctrina de la *dynamis* coincide casi totalmente con lo que se dice en este libro, y lo mismo ocurre con las precisiones y definiciones de la *energeia*. Esto ocupará este epígrafe (4.2) y el siguiente (4.3).

Así pues, en este momento se unen y confunden el tratamiento sistemático de la doctrina de la *energeia* con su exposición en el propio *CA*. Esta peculiaridad no se volverá a dar, salvo en algún pasaje de la *Physica* sobre la definición del movimiento, y en algunos textos del *De Anima*. Por tanto, una vez analizada la definición de la *energeia* (epígrafe 4.3), abandonaremos el hilo expositivo del libro θ y volveremos de nuevo a la articulación de los distintos textos del *CA*.

Este análisis no lo vamos a realizar de un modo exhaustivo y cerrado, sino que introduciremos algunas ampliaciones (al tratar de la posibilidad) y dejaremos algunos textos determinados para un más detallado y posterior examen [19].

4.2.1. *Los dos sentidos de* dynamis

El hecho decisivo para nuestro propósito viene señalado en la introducción al libro θ, que nos da la clave para entenderlo en su totalidad:

> "Precisemos los límites de la potencia y de la *entelecheia*. Primero, de la potencia propiamente dicha, aunque no es la que más interesa para lo que ahora queremos. La potencia y el acto, en efecto, se extienden más allá de las cosas que se dicen según el movimiento (ἐπὶ πλεόν γάρ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια τῶν μόνον λεγομένων κατὰ κίνησιν). Pero, después de hablar de ésta (περὶ ταῦτης), en las delimitacio nes acerca del acto (εὐτοῖς περὶ τῆς ἐνεργείας διορισμοῖς) explicaremos también los demás" [20].

Rectamente entendida esta introducción al libro θ, podemos inferir de ella que va a hablar primero de la potencia propiamente dicha, pero que no es la que interesa, porque la potencia se dice también más allá del movimiento. Quiere esto decir que si la potencia es principio de movimiento (como se trata abundantemente en Δ12 y veremos a continuación), hay potencias "más allá del movimiento" que van

19. Ya hemos señalado en 1.4.3 algunos autores que llevan a cabo también un análisis del libro θ. A ellos hay que añadir a G. PEACE, A. SMEETS, al propio J. MONLLOR, E. OGGIONI, etc. Se trata, sin lugar a dudas, de un libro que ha suscitado una gran cantidad de comentarios. Ya hemos expuesto también (cfr. 1.4 y 3.5.5) la fecha de composición y el lugar que ocupa este libro en el conjunto de la *Metaphysica*.

20. *Metaph.* 1045b 35-1046a 4.

a ser explicadas en las "delimitaciones acerca del acto". Este anuncio queda verificado en θ6, 1048a 25-30:

> "Puesto que ya hemos hablado de la potencia relativa al movimiento (περί τῆς κατά κίνησιν... δυνάμεως), trataremos ahora del acto y digamos qué es y cuál es su naturaleza. Al hacer nuestro análisis veremos que no sólo es "potente" (δυνατόν) lo que tiene poder natural para mover a otro o ser movido por otro, ora absolutamente ora de cierto modo, sino también en otro sentido (τρόπον τινά), a causa de lo cual en nuestra indagación hemos tratado también de estas cosas".

Este sentido de duración es precisamente el que se utiliza en la definición de *energeia* que a continuación se da [21]. Por tanto, tenemos que distinguir entre *dynamis* κατα κίνησιν y *dynamis* κατά ἐνέργειαν, si se entiende *energeia* en su sentido general.

Este doble sentido es el que reconocen la mayoría de los comentaristas [22]. Sin embargo, tanto a la hora de traducir *dynamis* como de delimitar cuál de los dos significados tiene

21. "*Energeia* es el existir (ὑπάρχειν) de la cosa (τό πράγμα), pero no como cuando decimos que está en potencia (ὥσπερ λέγομεν δυνάμει)" θ, 6, 1048a 32-33. Más adelante analizaremos este texto.

22. Algunos de ellos proponen traducir la potencia según el movimiento como: *forza, puissance, power, Vermögen, potentia, poder*, y la potencia según la *energeia* como *potenzialitá, possibilitá, possibilité, potentiality, Möglichkeit, possibilitas, posibilidad* (cfr. ARISTÔTE, *La Metaphysique*, por TRICOT, París, 1953, II, pág. 481; ROSS, *Aristotle Metaphysics*, II, pág. 240; BONITZ, *Aristotelis Metaphysica*, pág. 379; REALE, *op. cit.*, págs. 152 y ss. LE BLOND, *op. cit.*, pág. 420, distingue entre "puissance-devenir" y "puissance-être"). Δύναμις significó originariamente en griego fuerza corporal, poder (Homero). Lo mismo el verbo δύναμαι significaba *fuerte*, poderoso. Posteriormente δύνατον (Safo, Herodoto, Platón) adquirió el sentido de *posible* para las cosas, que es el que recogió Aristóteles. Sin embargo, él le da además a δύνατον el significado de "lo potente", lo que está en potencia. Nótese que deriva del verbo δύναμαι. Δύναμαι significó después *"poder"*, *"ser capaz de"*. La traducción latina de los términos es adecuada: *possum, potentia* (potens = δύνατον, lo que puede), *possibilis*, etc. Cfr. *Greek-English Lexicon* (*GEL*), págs. 451-452.

en cada texto nos encontramos con el hecho de que Aristóteles pasa de un significado a otro con mucha frecuencia, sin distinguir entre ambos [23].

Añadimos ahora otro texto donde se repite la distinción:

"Y me refiero no sólo a la potencia determinada, que llamamos principio de cambio que está en otro o en el mismo en cuanto otro, sino, en general, a todo principio de movimiento y de quietud (Λέγω δὲ δυνάμεως οὐ μόνον τῆς ὡρισμένης ἣ λέγεται ἀρχὴ μεταβλητι κὴ ἐν ἄλλῳ ἡ ᾧ ἄλλο, ἀλλ' ὅλως πάσης ἀρχῆς κινητικῆς ἢ στατικῆς). La naturaleza, en efecto, se genera en el sujeto mismo, pues está en el mismo género que la potencia; es, en efecto, un principio de movimiento, pero no en otro, sino en el sujeto mismo en cuanto que es el mismo. A todos estos tipos de potencia..." [24].

Aquí observamos:

a) que la *dynamis* como principio de movimiento, sentido que aparece como principal en Δ12, 1019a 15 y que en

23. A este respecto, BONITZ ha subrayado bien este hecho: "...Ac posse quidem haec duo δυνάμεως genera distingui nemo infitiabitur; sed et admodum subtile et minutum esse discrimen apparet, neque ipsum Aristotelem satis caute versatum in tenenda ea distinctione, ut alios libros ne adeamus quidem, ex hoc ipso libro, in quo eam distinctionem proposuit, facile potest cognosci. Etenim quum sexto demum capite ad alterum genus potentiae, quam dixi possibilitatem, se transire ipse significet, 6.1048a27, tamen tertio iam capite in redarguendis Megaricorum opinionibus a 3.1047a24..., manifesto non potentiam definit..., sed meram possibilitatem" (*op. cit.*, págs. 379 y también 252-253, donde subraya el mismo hecho en Δ12: "...exposuimus potentiae et possibilitatis (vermögen et möglichkeit) diversitatem, eodem δυνάμεως nomine comprehensam, ea hac quoque in disputatione significatur magis quam explicatur...").

24. Θ8, 1049b 5-10. Como ya hemos dicho, GÓMEZ CABRANES hace una valoración prioritaria de la distinción potencia-acto como clave fundamental que refuta el determinismo y el indeterminismo, y que está regulada por el fin. Según ella hay dos sentidos de posibilidad:

a) el ontológico-categorial (lo posible como *lo que tiene potencia*, δυνατόν κατά δύναμιν), que incluye los tres sentidos del acto: el puramen-

θ1, 1046a 11 es denominado como "potencia primera" (πρώτην μίαν) (vid 4.2 *in fine), aquí es denominada "potencia determinada"* (δυνάμεως τῆς ὡρισμένης)[25].

b) que aquí se refiere no a ésta potencia primera κατὰ κὶνησιν, sino a la potencia "ὅλως", que define como "todo principio de movimiento y de quietud".

Por tanto, en este texto quedan de nuevo dibujados con claridad dos sentidos de potencia: "potencia determinada" (κατὰ κίνησιν) y potencia "en general" (κατ'ἐνέργειαν). Estas dos clases de potencia están en la misma relación que la materia prima y la materia segunda[26].

Por último, y aunque será de nuevo comentado al hablar de la posibilidad, citaremos un texto del *De interpretatione* en el que se vuelve a distinguir entre estos dos tipos de *dynamis*[27]:

"Lo posible (δυνατόν) no se dice en un sólo sentido (οὐχ ἅπλῶς λέγεται), sino como lo que es verdadero en acto

te categorial (movimiento) y dos que la autora llama *transcinéticos*, la forma frente a la materia y la acción inmanente. Este sentido de potencia se correspondería con lo que aquí denominamos potencia determinada o según el movimiento.

b) el que podríamos llamar *posibilidad en el orden real*, que transciende al primero y se refiere al *estar en potencia, al ser en potencia*: es lo posible en el orden real. Se define según el fin eminente. Es el sentido de lo posible según el fin que se desarrolla en el libro θ de *Metaph.*; es lo contingente, pues tiene posibilidad de ser y no ser. Este sentido de potencia es el desarrollo de lo que aquí llamamos potencia κατ'ἐνέργειαν, potencia según el acto, que es la posibilidad (ver epígrafe 4.2.6).

25. "Determinada" por la forma, evidentemente. Al decir potencia primera quiere decir primera según la definición (cfr. 1046a 15), no en general. Esa potencia primera según la definición está en la οὐσία (cfr. 1046a 9), como referida, junto a las demás potencias, a una misma especie. Por eso aquí la llama ὡρισμένης, es decir, determinada por el acto de la οὐσία. En efecto, la noción de "determinación" pertenece al acto: "ἡ δ' ἐνέργεια ὡρισμένη καὶ ὡρισμένου" (cfr. *Metaph.* 1087a 18).

26. L. CENCILLO, *Hyle,* C.S.I.C., Madrid, 1958, pág. 114.

27. En este pasaje, Aristóteles utiliza el término δυνατόν, por cuyo contexto puede entenderse como lo que tiene δύναμις.

(ὅτι ἀλεθής ὡς ἐνέργεια οὔ), como es posible que ande lo que anda, y en general es posible lo que se dice que es posible, porque es ya en acto (κατ'ἐνέργειαν); y lo que podría ser en acto (τό δὲ ὅτι ἐνεργήσειεν ἄν), como es posible que ande lo que podría llegar a andar" [28].

Distingue por tanto:

a) Lo que es ὡς ἐνέργεια, es δυνατὸν porque ya es en acto, y es el móvil.

b) Lo que ἐνεργήσειεν ἄν, lo que puede ser en acto.

4.2.2. *La definición de* dynamis *en Δ12 y Θ1*

Por lo que respecta a la potencia según el movimiento, los textos de Δ12 son bastante claros al respecto. En este libro [29] Aristóteles se limita a explicar sólo los significados de *Dynamis* según su primer sentido κατὰ κίνησιν. No trata, ni se refiere en ningún momento (como por el contrario hace en θ1) al sentido de *Dynamis* según la *energeia*, que es el más propiamente metafísico. Es más, los términos *energeia* y *entelecheia* no aparecen mencionados en Δ12. Además en θ1 se hace explícita referencia a este tratamiento de la potencia [30] del libro Δ, que es previo a aquél.

Según REALE y ROSS [31] los sentidos de *dynamis* en Δ12 pueden reducirse a cinco:

1) En primer lugar *Dynamis* es "el principio del movimiento o del cambio que está en otro o en el mismo en

28. *De interpretatione*, 23a 8-12. Para la total comprensión del texto, véase el tratamiento completo de la posibilidad que se hace en este pasaje (cfr. 4.2.6).

29. G. REALE, *op. cit.*, pág. 147.

30. "Que potencia (ἡ δύναμις) y poder (τό δυνάσθαι) se dicen en varios sentidos, lo hemos explicado en otro sitio (διώρισται ἡμῖν ἐν ἄλλοις)", *Metaph.*, θ, 1, 1046a 5-6.

31. ROSS, *op. cit.*, págs. 319-320.

cuanto otro (ἀρχή κινήσεως μεταβολῆς ἐν ἑτερῃ)" [32]. Es la capacidad que tiene un ente de producir cualquier cambio o movimiento en otro ente. Además, *dynamis* es la capacidad que cualquier ente tiene de actuar sobre sí *en cuanto otro*. Aristóteles pone el ejemplo del médico que se cura a sí mismo, pero, según sugiere REALE, se puede pensar en todas las acciones reflexivas y que se expresan mediante verbos reflexivos.

2) En segundo lugar, *dynamis* señala la capacidad por la que cualquier ente padece algo de otro. Con fórmula inspirada analógicamente en la primera se puede decir: potencia es el principio por el cual cualquier ente es cambiado o movido por otro o por sí mismo en cuanto otro. Aristóteles dice exactamente:

> "la que es absolutamente principio del cambio o del movimiento se llama potencia en otro o en el mismo en cuanto otro; pero hay también (una potencia) (para ser causado o movido) por otro o por el mismo en cuanto otro (ἡ δ'ὑφ ἑτέρον ἤ ἡ ἑτερον) (decimos en efecto que el paciente puede ser afectado por aquella potencia de la cual recibe alguna afección)" [33].

Este significado es exactamente como el primero, pero en sentido pasivo. La *dynamis* según *energeia* se relaciona, como veremos, con este significado pasivo.

3) En tercer lugar, "se llama potencia la de terminar una cosa bien o según designio) (ἐτι τοῦ καλῶς τοῦτ' ἐπιτελεῖν ἤ κατά προαίρεσιν)" [34]. Quiere esto decir que no es la capacidad genérica de hacer, sino como debe ser y como está previsto. En este sentido, *dynamis* será caminar bien o

32. *Metaph.*, Δ12, 1019a15 y ss.; 1019b35, 1020a5. En estos textos se repite la definición, aunque se menciona la πρωτή δύναμις (ver final del epígrafe).
33. Δ12, 1019a 19-22.
34. Δ12, 1019a 23.

hablar como se debe. Este significado es, en el fondo, una acepción restringida del primero.

4) En cuarto lugar, *dynamis* significa la capacidad que una cosa tiene de padecer o de ser cambiada o movida por otro o por sí misma en cuanto otro para algo mejor o para ser como debe [35]. Es una especificación del segundo, como el tercero lo es del primero.

5) En quinto lugar, *dynamis* son "todos aquellos hábitos (ἕξειῄ) según los cuales las cosas son totalmente impasibles (ἀπαθῆ ὅλως), o inmutables (ἀμετάβλητα), no fácilmente movibles hacia lo que es peor (ἐπὶ τό χείρον)" [36]. Dynamis es, pues, la capacidad de conservarse, de no corromperse o de no cambiar. Contra la opinión de BONITZ señala REALE [37] que hay una cierta diferencia entre el cuarto y el quinto significado: aunque la capacidad de cambiar hacia lo mejor (4) es la capacidad de conservarse y no corromperse (5), si coinciden en cuanto a la naturaleza, difieren en cuanto al concepto: constituyen, por así decir, dos aspectos de la misma realidad.

Estos cinco significados son los mismos que se recogen en el tratamiento de la *dynamis* que se hace al comienzo del libro θ.

En efecto, allí se afirma que hay una *dynamis* primera (πρώτην μὶαν) que es "principio de cambio en otro o en el mismo en cuanto otro (ἀρχή μεταβολής ἐν ἄλλω)" [38]; que en segundo lugar, *dynamis* es también "la potencia pasiva (τοῦ παθεῖν δύναμις), que es, en el paciente mismo, un principio de mutación pasiva por otro o en cuanto que es otro (ἀρχή μεταβολῆς παθητικῆς)" [39]; en tercer lugar, es también "el hábito de impasibilidad (ἕξις ἀπαθείας) frente

35. Δ12, 1019a 22-23 y 26.
36. Δ12, 1019a 26-28.
37. G. REALE, *op. cit.*, pág. 148.
38. θ1, 1046a 11. Es el primer significado.
39. θ1, 1046a 11-13. Corresponde al segundo significado de Δ12.

al cambio a peor y a la corrupción por otro o en cuanto otro como principio de cambio" [40]; y por último está la capacidad de hacer o padecer una acción en general como la de hacerla o padecerla "bien" (καλῶς) [41].

Por lo que respecta a la denominación de potencia primera (πρώτην) en 1046a 11, no es el único lugar en donde se da este sentido. En efecto, hay dos pasajes de Δ13 donde también aparece esta denominación, aunque definiendo la potencia como hace también en Δ12, 1019a 15:

> "Pero las que se dicen según una potencia, todas se dicen en orden a una primera (πρὸς τὴν πρώτην); y ésta es un principio de cambio que está en otro o en el mismo en cuanto otro" [42].
>
> "De suerte que la definición propia de la potencia primera (πρώτης δυνάμεως) será: principio mutativo que está en otro, o en el mismo en cuanto otro" [43].

Al decir potencia primera quiere decir primera según la definición, y dentro de la *dynamis* κατα κίνησιν, no en sentido absoluto:

> "En todas estas definiciones está contenido el concepto de la potencia primera (ὁ τῆς πρώτης δυνάμεως λὸγος)" [44].

4.2.3. *Potencia activa y pasiva*

Una vez vistos los significados básicos de *dynamis*, podemos continuar analizando el tratamiento que recibe en θ1.

40. θ, 1, 1046a 13-15. Corresponde al quinto significado.
41. θ1, 1046a 16. Corresponde al segundo y tercer significados de Δ12.
42. Δ13, 1019b 35.
43. Δ13, 1020a 5.
44. θ1, 1046a 15.

La distinción que ahora más nos interesa aclarar es la de potencia activa y pasiva.

Transcribimos todo el texto:

"Asimismo, éstas se llaman potencias de hacer o padecer simplemente una acción o de hacerla o padecerla bien, de suerte que también en los enunciados de éstas están incluidos de algún modo los conceptos de las potencias anteriores.

Está claro, por consiguiente, que en cierto sentido, es una misma la potencia de hacer o padecer una acción (pues una cosa es potente por tener ella misma la potencia de recibir una acción, o bien porque la tiene otra para recibirla de ella), pero en otro sentido son distintas. Una, en efecto, está en el paciente (pues el paciente padece la acción, y uno padece la de uno y otro la de otro, por tener cierto principio, y por ser también la materia cierto principio; así, lo grasiento es combustible, y lo que cede de tal o cual modo, rompible, y lo mismo en las demás cosas) y la otra, en el agente; por ejemplo, el calor y el arte de construir: el primero, en lo que calienta, y el segundo en el constructor. Por eso, en cuanto unidad natural, ningún ser padece la acción de sí mismo, ya que es uno sólo, y no otro" [45].

La conclusión que podemos sacar es que, desde un punto de vista, ambas potencias de hacer y padecer son la misma, pero desde otro punto de vista, no es así, pues una está en el paciente y la otra en el agente. En efecto, un ente está dotado de potencia tanto si hace padecer *a* otro como si tiene capacidad de padecer *de* otro. Pero si lo consideramos en relación al objeto, la una está en el que padece de sí mismo o de otro agente, en cuanto tiene un principio (la materia) que lo hace posible, y la otra está en el agente [46].

45. θ1, 1046a 16-29.
46. Los comentadores tienen dudas y alegan ambigüedades en la inter-

A propósito de esto, señala REALE que aquí resulta especialmente claro que el segundo significado de *dynamis*, el pasivo, como ya hemos dicho acerca de Δ12, está ya en la esfera del sentido de *dynamis* según *energeia*, su sentido propiamente metafísico. En este ámbito, como veremos en θ7, ὕλη y δύναμις coinciden, pero ya en el pasaje que comentamos, si reducimos la potencia de padecer al τὸ ἔχειν ὕλη, se viene a decir lo mismo.

Esta distinción de potencia activa y pasiva resultará especialmente importante en la explicación del movimiento [47] y en el tratamiento de la ποιῆσις y la πράξις que haremos en su momento.

4.2.4. *Diversas clases de potencia*

El capítulo 2 del libro θ prosigue el tratamiento de la *Dynamis* introduciendo la distinción entre potencias irracionales (δυνάμεις ἄλογοι) y potencias racionales (δυνάμεις μετὰ λόγοι).

No nos parece necesario repetir aquí el hilo expositivo de Aristóteles, bien recogido por REALE [48], en el que se desarrolla esta doctrina, no directamente útil para nosotros.

Solidario de este capítulo 2 es el capítulo 5, en el cual se desarrollan unas distinciones entre potencias congénitas (como los sentidos) o adquiridas, que son "las que proceden

pretación de este pasaje (cfr. REALE, *op. cit.*, pág. 153; BONITZ, *op. cit.*, pág. 381, TRICOT, *op. cit.*, pág. 484 n. 3; ROSS, *op. cit.*, II, pág. 241). La conclusión de ROSS es la siguiente: "...Rather the unity, in some sense, of the active and the passive δύναμις is based on this, that the single fact that A can change B leads us to ascribe both, an active power to A and a passive power to B. The active and the passive power are thus the complementary aspects of a single fact. Cfr. *De An.* 424b 25-426a 30" *loc. cit.*.

47. Al tratar de ella podremos en relación toda esta doctrina de la potencia (Δ12 y θ1) en K.5 y *Phys. III*, que es donde se trata el movimiento de modo sistemático.

48. G. REALE, *loc. cit.*, págs. 154-155. En II se encontrarán estos textos de Aristóteles. Puede ser útil su consulta.

de la práctica (τέχνων) o del estudio (μαθήσει)" las cuales es necesario ejercerlas precisamente (πρό ἐνεργήσαντας) [49].

4.2.5. *La polémica contra los Megáricos*

De mayor interés para nuestro actual propósito es la así llamada "polémica contra los Megáricos" que ocupa los capítulos 3 y 4 del libro θ, mientras que el 5, como hemos visto en el epígrafe anterior, se relaciona estrechamente con el segundo y es como su continuación. Comienza diciendo:

> "Pero hay algunos que afirman, como los megáricos, que sólo se tiene potencia cuando se actúa (ὅταν ἐνεργῳμόνον δυνάσθαι), y que, cuando no se actúa, no se tiene potencia; por ejemplo, que el que no edifica no tiene potencia para edificar, sino que la tiene el que edifica mientras edifica" [50].

La argumentación consiste en señalar las desastrosas consecuencias que tiene esta doctrina:

> "Los absurdos en que estos incurren son fáciles de ver" [51].

No es necesario repetir toda la argumentación de nuestro autor, que está, por otra parte, muy clara en el texto y ampliamente comentada por REALE [52], entre otros. Concluye diciendo:

> "estas doctrinas niegan el movimiento y la generación (ἐξαιροῦσι καὶ κίνησιν καὶ γένεσιν)" [53].

49. Nótese este empleo del verbo ενέργεω: pre-ejercer, pre-actuar, actuar antes, con sentido pasivo. Cfr. 9.3.

50. θ3, 1046b 29-32. ROSS señala de modo muy sucinto los puntos de vista de los Megáricos.

51. θ3, 1046b 33.

52. REALE, *op. cit.*, pág. 155.

53. θ3, 1047a 14. Comenta ROSS: "The megarian paradox was probably reached by a very simple piece of reasoning, natural for followers of Par-

La conclusión resultante de esta crítica a los Megáricos es la que verdaderamente nos interesa:

"Si no cabe sostener esta doctrina, está claro que la potencia y el acto son diferentes (φανερόν ὅτι δύναμις καὶ ἐνέργεια ἕτερον ἐστιν) —mientras que aquellas doctrinas identifican la potencia y el acto e intentan destruir algo importante—" [54].

Por decirlo de otra manera: vemos cómo son reducidos al absurdo aquellos que pretenden negar el binomio potencia-acto. De esta manera, la polémica con los Megáricos, además de servir para esclarecer el tema de la posibilidad, como veremos a continuación, nos refuerza *a sensu contrario* la doctrina de la potencia y el acto, al hacernos notar los absurdos en que se incurre al negarla.

4.2.6. *Acerca de la posibilidad*

Después de la polémica con los Megáricos, y coincidiendo con el comienzo del cap. 4, aunque antes inserta la definición de δυνατὸν, comienza Aristóteles su tratamiento de la posibilidad. Vamos a analizar brevemente lo más significativo, en lo que respecta a nuestro propósito, del libro θ, para luego acudir al extenso tratamiento que en el *De interpretatione* hace de esta cuestión. Así, en 1047a 24 se afirma:

"Una cosa es posible (δυνατὸν) si, por el hecho de que tenga el acto (ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια) de aquello de lo que

menides: "A thing is what it is, and therefore cannot be what-it-is not", *op. cit.*, pág. 244. Una vez más, Aristóteles interpreta la filosofía de su tiempo con estas nuevas nociones que él maneja, en una nueva muestra de la fecundidad que éstas tienen.

54. θ3, 1047a 18-20.

se dice que tiene la potencia, no surge nada imposible"[55].

Para poder aclarar totalmente la noción de posibilidad, conviene acudir al *De Interpretatione*:

"En las cosas que no siempre actúan (ἐνεργοῦσι), (hay) potencia (τὸ δυνατὸν) de ser o no del mismo modo (εἰναι καὶ μή ὁμοίως), pues ambas cosas son posibles (ἄμφω ἐνδέχεται)"[56].

"Las cosas que son en potencia en este sentido (ὅτι ἅπαν τὸ οὕτω δυνατὸν), no siempre actúan (οὐκ ἀεὶ ἐνεργεῖ)"[57].

"El fuego...no puede calentar y no calentar, ni nada que esté siempre en acto (ἐνεργεῖ αἐί) tiene tales (potencias) (οὐδε ὅσα ἄλλα ἐνεργεῖ ἀεί)"[58].

Al hablar de lo que siempre actùa no se refiere estrictamente a las cosas eternas, aunque también están incluidas, como se verá en el texto siguiente. Mas bien da a entender que lo δυνατόν *en este sentido consiste en que puede o no actuar, del mismo modo*, y no es en acto necesariamente (21b 15). El primer texto que hemos citado explica la razón de este hecho: ambas cosas son posibles, por eso la potencia

55. θ3, 1047a 24. Esta definición puede ser tachada de tautológica, y a eso se refiere REALE (pág. cit. pág. 159), replicando a BONITZ (*op. cit.*, pág. 387) y a BRENTANO. ROSS adopta una actitud conciliadora, pero menos rigurosa (*op. cit.*, pág. 245), al mantener que no es tanto una definición como "a criterion for the determination of possibility in doubtful cases". El problema surge cuando se quiere entender en qué sentido utiliza exactamente Aristóteles aquí el término δυνατόν (cfr. 4.2.1). Al estudiar la definición de *energeia* veremos esa mutua referencia que se da al tratar de definir cualquiera de los dos.

56. *De interp.*, 19a 9-10.

57. *De interp.,* 21b 15. Este sentido es el que recoge el texto anterior: δυνατὸν como posibilidad de ser o no ser (21b 11: "parece que lo mismo puede ser y no ser (δοκεῖ τὸ αὐτὸ δυνὰσθαι καὶ εἶναι καὶ μή εἶναι)"). Esta es la posibilidad ontológica, potencia "en general", *puissance-être*, a que nos hemos referido en 4.2.1.

58. *De interp.*, 23a 3.

es ὁμοίως en los dos casos. Queda así claramente establecida la posibilidad ontológica, que también hemos denominado potencia κατ'ἐνέργειαν o "en general", y se dice exactamente en qué consiste. Y añade después un texto ya citado:

> "Lo posible no se dice en un sólo sentido, sino como lo que es verdadero en acto (ὅτι ἀληθές ὡς ἐνέργεια ὄν), como es posible que ande lo que anda, y en general es posible lo que se dice que es posible porque es ya κατ'ἐνέργειαν; y lo que podría ser en acto (τὸ δὲ ὅτι ἐνεργήσειεν ἄν), como es posible que ande lo que puede llegar a andar" [59].

Lo posible se dice:

a) como lo que es verdadero ὡς ἐνέργειαν por ser ya en acto,
b) como lo que podría ser en acto (ἐνεργήσειεν ἄν).

Aquí a) es la potencia, b) la posibilidad. Y añade:

> "Esta δύναμις (se refiere a b) es propia sólo de los móviles (ἐπὶ τοῖς κινητοῖς —de lo que se puede mover—), la otra es propia también de los inmóviles. Es verdad de ambos decir que no son incapaces de andar o que lo son, lo que puede andar y actúa (καὶ τὸ βαδίζον ἤδη καὶ ἐνεργοῦν) y lo que puede andar. No se puede decir que es verdad que sea posible de este último modo lo que es necesario en general, del primero (se refiere a a) sí es verdad" [60].

Lo que aquí se viene a decir es que b) es propia sólo de los móviles, y que a) es propia de lo que se mueve y también (καὶ) de lo que no se mueve. De lo necesario no se puede decir b) (puesto que posibilidad y necesidad se oponen),

59. *De interp.*, 23a 8-12.
60. *De interp.*, 23a 12-16.

pero sí a). Aclarados estos conceptos sobre la necesidad, añade:

> "Es evidente por lo dicho que lo que es por necesidad (ἔξ ἀνὰγκης) es κατ'ἐνέργειαν; así lo eterno es πρότερα, καὶ ἐνέργεια δυνὰμεως πρότερα. Hay cosas que son actos (ἐνεργιαὶ) sin potencia (ἄνευ δυνάμεως), como las πρῶται οὐσίαι, hay otras μετά δυνὰμεως (se sobreentiende κατ'ἐνέργειαν en sentido a) y otras que nunca ἐνεργιαὶ εἰσὶν, sino δυνὰμεως μόνον (sentido b)" [61].

Con esto se termina distinguiendo: a) lo que es en potencia y en acto; b) lo que es mera posibilidad; c) lo que es eterno siempre en acto, y no es b), ni a), que es lo necesario, aunque lo necesario sí puede ser a) [62].

Como con esto queda claramente desarrollada la posibilidad según la *energeia*, no tenemos necesidad de analizar el resto del capítulo 4 del libro θ, donde se desarrollan unas precisiones sobre lo posible y lo imposible que tienen un ámbito lógico —distinción entre falso (ψευδος) e imposible (αδύνατον)—, y que no añaden nueva luz a lo ya expuesto.

4.2.7. *Anterioridad del acto y de la potencia*

Corresponde ver por último en este epígrafe la relación de anterioridad que guardan la potencia (δύναμις) y el acto (ἐνέργεια). El esclarecimiento de esta relación aparece sobre todo en θ8, y nos da abundante luz sobre la naturaleza misma de la potencia y permite plantear ya abiertamente qué sea el acto en el movimiento (κίνησις).

El primer texto que vamos a estudiar sobre la cuestión se encuentra en el libro Δ:

61. *De interp.*, 23a 20-26.
62. Al tratar de la teología aristotélica estudiaremos las πρῶται οὐσίαι como actos sin potencia.

"Después, son anteriores de distinto modo las cosas que son según la potencia y según la *entelecheia* (τὰ κατὰ δύναμιν καὶ κατ' ἐντελεχέιαν). Unas, en efecto, son anteriores según la potencia, y las otras, según la *entelecheia* (κατὰ ἐντελεχέιαν); por ejemplo, según la potencia, la media línea es anterior a la línea entera, y la parte anterior al todo, y la materia anterior a la substancia; pero según la *entelecheia* son posteriores (κατ' ἐντελεχέιαν δ' ὕστερον). Pues sólo una vez disuelto el todo, serán según *entelecheia* (κατ' ἐντελεχέιαν ἔσται)" [63].

Lo que estrictamente podemos concluir es que las cosas que son "según (κατὰ) la potencia", es decir, lo que es potencia o en potencia, son anteriores a la *entelecheia*, porque "sólo una vez disuelto el todo serán según *entelecheia*". Hay, sin embargo, cosas que son según *entelecheia* y son anteriores en *entelecheia* que en potencia: el todo por ejemplo [64]. Lo que Aristóteles entiende por anterior (πρότερα) [65] es lo que es "algo primero y principio en cada género" (πρώτου καὶ ἀρχῆς). La traducción, como vemos, exacta de πρότερα sería, más que "anterior", "lo que es en primer lugar" [66].

Este sentido queda enriquecido en Aristóteles por la idea de que una cosa procede de otra de doble manera [67]: o porque es πρὸ ὁδοῦ, es decir, algo con lo que se cuenta para lo que viene después [68], es decir, según traduce GARCIA-YEBRA, porque algo "es previo al devenir de algo"; o porque lo segundo se resuelve en su principio, que es lo primero. Lo posterior, pues, depende de lo anterior según

63. *Metaph.* Δ12, 1019a 6-11.
64. Cfr. Δ12, 1019a 12-15.
65. Cfr. Δ11, 1018b 9.
66. Cfr. Πρότερος, α, ον en *GEL*, pág. 1534: es un comparativo de πρῶτος que designaba originariamente lo que es primero en el espacio, en el tiempo, o en jerarquía. Luego, en filosofía, el término conserva este sentido originario.
67. Cfr. *Metaph.* 1044a 23.
68. Cfr. *GEL*, pág. 1199. Traduce la expresión πρὸ ὁδοῦ, en concreto en este pasaje, como: *"to be helpful towards, further on the way"*.

esta doble manera. Πρότερος por tanto es: "principio", "algo previo necesariamente para que una cosa sea o se dé", y "algo que es en primer lugar en el espacio o en el tiempo, o simplemente en el ser".

Según vimos en 4.2.2, la potencia era principio de movimiento. Pero acabamos de decir que se llama anterior a lo que es principio. La conclusión es evidente: según el movimiento la potencia es anterior al acto. Esto lo afirma el propio Aristóteles, aunque lo hace en un texto que introduce dos variantes en el problema que lo enriquecen sobremanera. En efecto, en vez de decir "según el movimiento" dice "según el tiempo" (χρονῶ, tempore). Y añade que lo que es en potencia es anterior a lo que es en acto "numéricamente" (ἀριθμῶ), es decir,según el individuo mismo que se mueve; pero no "específicamente" (εἴδει), es decir, según la forma y la especie, porque "siempre, desde lo existente en potencia, es generado lo existente en acto por obra de algo existente en acto", que es el motor ya existente "específicamente" anterior, en el acto, a lo que es potencia y movido. Tal es lo que se afirma en los textos de θ8:

> "Puesto que hemos determinado en cuantos sentidos se dice anterior, está claro que el acto es anterior a la potencia (πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως ἔστιν). Y me refiero no sólo a la potencia determinada, que llamamos principio de cambio en otro o en el mismo en cuanto otro, sino, en general, a todo principio de movimiento o de quietud. La naturaleza, en efecto... A todos estos tipos de potencia es anterior el acto conceptualmente y substancialmente (προτέρα ἐστίν ἡ ἐνέργεια καὶ λόγω καὶ τῇ οὐσία); pero temporalmente, en cierto sentido sí y en cierto sentido no. Que es anterior en cuanto al concepto es evidente (pues por ser posible que llegue a estar en acto es por lo que está en potencia lo que primariamente está en potencia; por ejemplo, digo que está en potencia para edificar lo que puede edificar, y en potencia para ver lo que puede ver, y en potencia para ser visto, lo que puede ser visto. Y esto mismo se aplica a las demás cosas, de suerte que el concepto y el conoci-

miento del acto serán necesariamente anteriores al conocimiento de la potencia). Pero en cuanto al tiempo, es anterior así: lo que siendo en acto, es específicamente idéntico, es anterior, pero numéricamente no (τὸ τῷ εἴδει τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦν πρότερον, ἀριθμῷ δ' οὔ). Y digo esto porque la materia, la semilla y lo que puede ver, que en potencia son un hombre, trigo y algo que ve, pero en acto aún no, son temporalmente anteriores a este hombre ya existente en acto, al trigo y a lo que ve; pero temporalmente anteriores a aquellas potencias son otras cosas existentes en acto, de las cuales se generaron aquéllas; pues siempre, desde lo existente en potencia, es generado lo existente en acto por obra de algo que es en acto (ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνέργεια ὂν ὑπὸ ἐνέργεια ὄντος), por ejemplo un hombre por otro hombre, un músico por otro músico, habiendo siempre un primer motor, y el motor existe ya en acto" [69].

La permutación de la palabra movimiento (que no aparece ni una sola vez en el texto) por la palabra tiempo (χρόνος) nos muestra con claridad que, en el tiempo, lo que es en potencia, es anterior al acto de esa potencia. La tentación evidente aquí presente es tomar este texto como el verdadero fondo del pensamiento de Aristóteles: que la noción de potencia, originariamente, nace como un problema temporal, es decir, como el estado de las cosas en anterioridad, como la anterioridad de esas cosas. Así podremos explicar el movimiento como paso de la potencia al acto mediante otro acto, ya que, como veremos, el binomio potencia-acto es un intento de resolver el problema del movimiento, como Aristóteles mismo dice (cfr. *Metaph.*, 1047a 30) y tal como todos los comentadores aceptan.

El desafío que aquí surge es ver si la noción de potencia está suficientemente bien construída como para zafarse del marco temporal en el que nace. Quizá puede ocurrir que esta referencia total de la estructura de la potencia a la

69. Θ8, 1049b 14-28.

noción de anterioridad temporal grava de tal modo a esa noción, que su aplicación a un marco extratemporal sea una extrapolación y un desajuste de esa noción. La doctrina sobre el acto que este texto nos presenta es que "El concepto y el conocimiento del acto (de lo que es en acto) serán necesariamente anteriores al conocimiento de la potencia (de lo que es en potencia)". Por tanto, el acto es anterior (primero, principio, de conocimiento en este caso) a la potencia según el concepto.

Estudiada la anterioridad del acto según el concepto (λόγος) y según el tiempo (χρόνος), la anterioridad del acto según la substancia (οὐσία), tam bién señalada en los textos citados, entra de lleno en el segundo sentido del acto y no lo vamos a tratar aquí [70].

Una nueva afirmación de la anterioridad del acto se repite en el propio libro θ8:

> "Así, pues, está claro que el acto es anterior a la potencia y a cualquier principio de cambio" [71].

> "La potencia como anterior al acto es correcto en un sentido, pero en otro no (ya hemos dicho cómo). Que el acto es anterior lo atestigua Anaxágoras (pues el entendimiento es acto) (ὁ γὰρ νοῦς ἐνέργεια), y Empédocles con su doctrina de la Amistad y el Odio, y los que dicen, como Leucipo, que el movimiento es eterno" [72].

4.3. La *energeia*. Análisis de Θ6-Θ9

Accedemos ahora al momento en que, por fin, el Estagirita parece que se decide a desvelarnos el misterio que

70. El tratamiento de este aspecto comienza en θ8, 1050a 4, punto en el que abandonaremos la exposición del libro θ. El epígrafe siguiente sólo trata el capítulo 6 de ese libro.
71. θ8, 1051a 2.
72. *Metaph.*, Λ6, 1072a 3.

hemos venido tratando de desentrañar. El capítulo 6 del libro θ se inicia con las siguientes palabras:

> "Puesto que ya hemos hablado de la potencia relativa al movimiento (κατὰ κίνησιν λεγομὲνης δυνάμεως), tratemos ahora del acto y digamos qué es y cuál es (περὶ ἐνεργεὶας διορίσωμεν τί τε εστίν ἐνέργεια καὶ ποῖόν τι)" [73].

Hay un texto del capítulo 3 (1047a 30-37), en el que encontramos ya poderosas indicaciones acerca del origen y ámbito propios de la *energeia*. Por él empezaremos nuestro análisis. Por otra parte, hay que hacer notar que la afirmación del texto precedente es absolutamente única en el *CA*; por ello hemos de prestar especial atención a la respuesta, tan lacónica y singular como es corriente en nuestro autor.

En el resto de los capítulos de este libro θ (7, 8, 9) el contenido de doctrina sobre la *energeia* es especialmente abundante, y muy comentado por la crítica, por lo cual será preciso un especial detenimiento para desentrañar estos textos, que marcarán un rumbo definitivo a la doctrina del resto del *CA*.

Conviene de nuevo citar aquí uno de los pasajes iniciales del libro θ (1045b 35-1046a 4) para comprender que entramos ahora en lo que Aristóteles llama "delimitaciones acerca del acto" (περὶ τῆς ἐνεργείας διορισμοῖ) (ref. 4.2.1):

> "la potencia y el acto, en efecto, se extienden más allá (ἐπί πλέον γάρ ἐστίν) de las cosas que se dicen sólo según el movimiento. Pero después de hablar de ésta (περὶ ταυτῆς), en las delimitaciones acerca del acto, trataremos también las demás".

Entramos por tanto en la única parte del *CA* en que la *energeia* recibe un tratamiento sistemático, desusado para muchas de las nociones fundamentales de su pensamiento,

73. θ6, 1048a 25.

directo y definitorio (τί ἐστίν ἐνέργεια καὶ ποῖον τι). La *dynamis* y la energeia van a ser tratadas no sólo según las cosas que se dicen según el movimiento, sino "más allá" (ἐπὶ πλέον). Y es precisamente esta tensión entre *dynamis* y *energeia* κατὰ κὶνησιν y "ἐπὶ πλὲον", la que va a arrojar la luz que nos permita interpretar la multiplicidad de sentidos de ambas nociones.

4.3.1. *Las definiciones de* energeia

El texto del capítulo 3 al que aludíamos plantea, precisamente, el sentido de *energeia* a partir del movimiento:

> "La palabra acto ha pasado, aplicada a la *entelecheia*, también a otras cosas principalmente desde los movimientos, pues *el acto parece ser principalmente el movimiento*; por eso a las cosas que no son no se les atribuye movimiento (ἐλήλυθε δ' ἡ ἐνέργεια τούνομα, πρὸς τήν ἐντελεχείαν συντιθεμένη, καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλά ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα. δοκεῖ γὰρ ἐνέργεια μάλιστα κίνησις είναι, διὸ καὶ τοῖς μή οὖσιν οὐκ ἀποδιδόασι τὸ κινεῖσθαι), pero sí otras categorías, como ser pensables o deseables aunque no existan; pero ser movidas no, y esto porque, no siendo en acto, serían en acto. En efecto, de las cosas que no son, algunas son en potencia; pero no son porque no son en *entelecheia (*κινούμενα δὲ οὔ, τοῦτο δὲ τι οὐκ ὄντα ἐνέργεια ἔσονται ἐνέργεια. τῶν γὰρ μῆ ὄντων ἔνια δυνάμει ἐστίν. οὐκ έστι δέ. ὅτι οὐκ ἐντελεχείᾳ ἐστίν)" [74].

Este texto puede ser analizado a varios niveles: a) los sentidos de *energeia* que aparecen en él; b) la relación entre *energeia* y *entelecheia*; c) el razonamiento que en sí mismo se muestra. Aunque tendremos que volver a él, por su importancia, en varias ocasiones, diremos sumariamente que:

74. θ3, 1047a 30-1047b 2.

a) En la primera frase podemos entender que el "ha pasado" (ἐλήλυθε) se refiere también a la *entelecheia*, ya que la partícula καὶ indica que la acción verbal de pasar recae sobre otras cosas (ἐπὶ τὰ ἄλλα) *también* (καὶ —y—), es decir, que antes ha recaído sobre la *entelecheia* [75]. Y por si quedara duda añade: "δοκεῖ γὰρ ἐνέργεια μάλιστα κίνησις εἶναι". La prudencia le hace decir sólo "parece" (δοκεῖ). Por tanto la *energeia* está aquí aplicada primero al movimiento, segundo a la *entelecheia* y tercero a "otras cosas" (ἐπὶ τά ἄλλα), y todo "principalmente desde los movimientos" (ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα), que es el sentido principal (μάλιστα) de los tres.

b) A continuación expone con toda su fuerza el argumento: a las cosas que no son no se les atribuye movimiento. Es evidente que no se mueven. Por eso, esas cosas que no son (en acto —ἐνεργείᾳ—, podríamos añadir) no pueden moverse, porque si se movieran estarían en acto. El movimiento es acto: lo que no se mueve no está en acto (ἐνέργείᾳ), y, viceversa, lo que no está en acto, no se mueve. Si esas cosas se movieran "existirían en acto" (ἔσονται ἐνεργείᾳ) [76].

En 4.2.1 hemos citado y comentado el texto inicial de θ6 con el que se plantea la definición de la ἐνέργεια, y sus

75. Texto cfr. GARCÍA-YEBRA, *op cit.*, págs. 44-45. El texto latino dice: "*Venit autem actus secundum nomen qui ad entelechiam compositus et ad alia, ex motibus maxime*".

76. El presente texto podría no agotarse en este razonamiento. Si abstraemos del movimiento, hay una fuerza apenas adivinada en las palabras finales: "τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἔνια δυνάμει ἐστίν. οὐκ έστι δέ, ὅτι οὐκ ἐντελεχείᾳ ἐστιν". "En efecto, de las cosas que no son, algunas son en potencia. *Pero no son, porque no son en entelecheia"*. Tomándolo como mera hipótesis parece estar latente el sentido del acto como el ser mismo de la cosa. En la *Metafísica* podría estar la fuente de inspiración del acto de ser de Santo Tomás de Aquino: lo que no es en *entelecheia* no es, llega a decir Aristóteles. Efectivamente, si no hay en este texto un sentido propio del μὴ ὄντων, ¿por qué en la línea 34 no añade al τὰ μὴ ὄντα, "las cosas que no son", la palabra ένεργείᾳ, "en acto", para así decir, acorde con el resto de los textos, "las cosas que no son en acto"?. No obstante, el hallazgo del acto de ser exige la noción de creación, del todo ajena a Aristóteles.

conexiones con los dos sentidos de *dynamis*. Por eso en ese texto (θ6, 1048a 28) se dice: "Al hacer nuestro análisis veremos que no sólo decimos que es "potente" lo que..., sino también en otro sentido (ἑτερῶς), a causa de la cual (διό) en nuestra indagación hemos tratado también estas cosas". Es decir, el sentido de potencia en general es "a causa de lo cual" hemos tratado de estas cosas ("qué es el acto y cuál es"). Por tanto, podríamos añadir, frente a la potencia en general como "todo principio de movimiento y de quietud" (que quedará definida poco después en 1049b 8), de la ἐνέργεια "en general" podríamos decir:

> "El acto es pues el existir de la cosa, pero no como cuando decimos que está en potencia (ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει); y decimos que está en potencia como está Hermes en un madero, y la media línea en la línea entera, porque podría ser separada, y que es sabio incluso el que no especula, si es capaz de especular. Pero esto otro está en acto" [77].

El acto es el existir de la cosa no como cuando decimos que está en potencia (ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει): *existere rem* (Moerbeke), τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα. El verbo ὑπάρχω en voz activa significa: "haber comenzado a estar entre las cosas del mundo, haber nacido, haber comenzado a ser" [78]. Viene de ἄρχω que significa "comenzar". Es decir, el significado propio de este verbo es el comienzo de un ser, algo que afecta a todo ese ser en cuanto que está en el mundo como nacido, como venido a ser. Luego significó simplemente "existir, estar ya existiendo", que es el significado más corriente en Aristóteles [79]. Πρᾶγμα significa "acción humana", un "*hecho*" cualquiera, y también "cosa", "*res*" [80].

77. θ6, 1048a 30-36.
78. *GEL, op. cit.*, pág. 1853.
79. H. BONITZ, *Index Aristotelicus, op. cit.*, pág. 788.
80. *GEL, op. cit.*, pág. 1457.

Todos los comentaristas quedan, llegados a este punto, inevitablemente sorprendidos, y, con alguna frecuencia, confundidos. El hecho de que, como dice REALE, el acto sea "un concetto originario, non risolvibile in elementi ulteriori, epperò non definibile" [81], es algo que no todos han comprendido, e incluso muchos han atacado, acusando a Aristóteles de incongruente.

Para comprender por qué nuestro autor explica la naturaleza del acto por referencia a la potencia, diremos simplemente con SANTO TOMAS:

> "Puede alguien buscar que él muestre qué sea el acto a través de la definición. Pero él mismo responde diciendo que lo que queremos decir, esto es, qué sea el acto, puede mostrarse a través de ejemplos inducidos a partir de los singulares, "y no se puede buscar un término para todas las cosas", es decir una definición. Pues las cosas primeras y simples no se pueden definir, pues no es propio de la definición remitir al infinito. El acto pertenece a las cosas primeras y simples, por lo cual no puede ser definido" [82].

81. REALE, *op. cit.*, pág. 162.

82. SANTO TOMÁS, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, edit. Cathala-Spiazzi, nueva edic. Roma-Torino 1950, pág. 257: "Posset enim aliquis quaerere ab eo, ut ostenderet quid sit actus per definitionem. Sed ipse respondet dicens, quod inducendo in singularibus per exempla manifestare potest illud quod volumus dicere, scilicet quid est actus, "et non oportet cuiuslibet rei quaerere terminum", idest definitionem. Nam prima simplicia defini non possunt, cum non sit in definitionibus abire ad infinitum. Actus autem est de primis simplicibus; unde definiri non potest". A este respecto, es muy ilustrativo el comentario de BONITZ: "Ea omnia quam parum sufficiant iustas ac plenae rerum cognitioni, facile est ostendere. Nimirum potentiam et actum ideo distinxit Aristoteles, ut hac distinctione veterum philosophorum de generatione ac mutatione dubitationes dirimerentur. At ipsas has notiones, quas lucem afferre vult rerum naturae, qualem usu et experientia cognoscimus, non potest per suam naturam suasque notas specificas definire, sed ilustrare modo adhibita eadem experientia, ad quam illustrandam inventae sunt; perinde ac materiam, quae cum potentia et coniungitur saepissime et necessario cohaeret, dixit

Del texto presente lo que se deduce estrictamente, según lo que hemos visto hasta ahora, es que aquello que puede llegar a ser otra cosa en virtud de algo "otro" que él, es decir, aquello que puede moverse, es *en potencia* aquello otro que puede llegar a ser, mientras que cuando es eso otro *ya*, es *en acto*. Por tanto lo que no es en potencia es en acto (ref. 5.1).

Pero Aristóteles continúa:

> "Lo que queremos decir es evidente en los singulares por inducción, sin que sea preciso buscar una definición de todo, sino que basta contemplar la analogía, pues en la misma relación que lo que edifica con lo que puede edificar está también lo despierto con lo dormido y lo que ve con lo que está con los ojos cerrados pero tiene vista, y lo segregado de la materia con la materia, y lo totalmente elaborado con lo no elaborado. Y, de esta diferencia, quede el acto separado a una parte, y, a la otra, la potencia (δῆλον δ'ἐπὶ τῆν καθ'ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ ὅ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντός ὅρον ζητεῖν ἀλλά καὶ το ἀνάλογον συνορᾶν...δὲ τῆς διαφορᾶς θατέρῳ μορίῳ ἔστω ἡ ἐνέργεια ἀφορισμένη θατέρῃ δὲ τὸ δυνατόν)" [83].

Señala acertadamente REALE [84] a propósito del término συνορᾶν que, aunque sea utilizado por Platón en el *Fedro* [85]

ἐπιστήμην κατ'ἀναλογίαν et allatis exemplis describit Phys. I.7, 191a7 sgq. Praeterea possibilitatem ita describit 3.1074a24, ut quid eam ab actu seiungat nequeat intelligi. Quid enim? Possibili, ait, si ponatur actu esse, nihil inde conseguitur impossibile. Quid igitur impedit, quominus possibile ipsum sit actu? Ita quum notione ipsa et ratione parum distincta sit potentia ab actu, nihil prorsus videtur Ar. dicere, quum actum esse significat τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα, μὴ οὕτως ὥσπερ λεγόμεν δυνάμει, nec munum quod Megarici, aliis illi quidem in rebus arguti, in hac autem satis anti et subtiles, existentiam τῷ δυνάμει ὄντι tribuere recusarunt, cfr. cap .3", *Aristoteles Metaph., op. cit.*, pág. 393.

83. θ6, 1048a 35-1048b 6.

84. REALE, *op. cit.*, pág. 162.

85. *Fedro,* 265b 3: "εἱς μίαν ἰδὲαν συνορῶντα...".

para designar la intuición de la ἰδέα, no por ello puede hablarse aquí de un retorno al procedimiento platónico por parte del Estagirita [86]. Συνορᾶν debe entenderse en relación a la ἐπαγωγή, que se cita inmediatamente antes, es decir, al significado específico de la inducción aristotélica.

Por tanto, acto y potencia son conceptos:

a) de los que no cabe una definición (ὁρισμός): "οὐ δεί πάντος ὅρον ζητείν";

b) que, por tanto, son algo más que especie (εἶδος) y forma (μορφή), las cuales son el contenido u objeto de la definición;

c) que los conocemos por un procedimiento intuitivo-inductivo: "en los singulares por inducción (ἐπὶ τῶν καθ'ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ)...vemos la analogía (τὸ ἀνάλογον συνορᾶν)". Por tanto se trata de una inducción analógica a partir de los singulares.

d) que no se pueden caracterizar cada uno singularmente, sino en su relación recíproca. No es posible captar el significado de uno sin el otro, la comprensión del primero condiciona la del segundo y viceversa.

Cuando se trata de enumerar los singulares a partir de los cuales se verifica esta "contemplación de la analogía", hemos de advertir que los ejemplos enumerados son: a) lo que edifica y lo que puede edificar; b) lo despierto y lo dormido, lo que ve y lo que está con los ojos cerrados pero tiene vista; c) lo segregado de la materia (es decir, lo inma-

86. Así lo intenta M. WUNDT, *op. cit.*, pág. 94 y OGGIONI: "Il concetto e la realtá dell'atto è, nel pensiero di Aristotele, qualcosa di originario e di inmediatamente pensato (1048a30-1048b6). In ció Aristotele ripete fedelmente il limite "dogmatico" del pensiero antico, limite espresso, nella maniera piú eficace, nella concezione platonica che l'essere sia per la ragione l'"inmediato" oggetto di una intuizione, cioè che la rappresentazione dell'essere sia, nell'uomo, qualche cosa di innato, di eternamente presente nell'anima, essa stessa originaria ea eterna per la sua essenza", *Aristotle. La Metafisica. Tradotta da Pietro Eusebietti. Con una Introduzione storica, analitica e filosofica di Emilio Oggioni,* Padova, Cedam, pág. 321.

terial) y la materia, lo totalmente elaborado y lo no elaborado.

Esta enumeración no es de ningún modo casual, pues en ella aparecen las siguientes relaciones: a) lo que se mueve con lo que puede moverse; b) el que actúa con una operación inmanente (dormir, ver) con el que puede actuar así; c) la οὐσία inmaterial frente a la materia pura; d) lo que está en *entelecheia* con lo que todavía no ha alcanzado su plenitud. Advertimos, por tanto, los tres sentidos de la *energeia* en los ejemplos analógicos del texto. Y continúa:

> "Pero estar en acto no se dice de todas las cosas en el mismo sentido, sino analógicamente: como esto existe en orden a esto, aquello existe en aquello o en orden a aquello; pues unas cosas están en la relación del movimiento a la potencia, y otras, en la de la substancia a cierta materia" [87].

La contraposición y referencia recíproca del acto y la potencia funda, pues, una relación: lo que es en potencia existe "en orden a" (πρὸς) lo que es en acto [88]. Hay un πρὸς de lo de uno a lo otro ("como lo que edifica con (πρὸς) lo que puede edificar, así también lo despierto con lo dormido y lo que ve con lo que está con los ojos cerrados pero tiene vista, y lo segregado de la materia, con la materia, y lo totalmente elaborado con lo no elaborado. *Y de esta diferencia, quede el acto separado a una parte, y, a la otra, la potencia*").

Pero esta relación (vamos a llamarla así, con el traductor) se da en muchos singulares. De donde, "por inducción" (τῇ ἐπαγωγῇ) se contempla en todos los seres esta proporción (τὸ ἀναλόγον) sin que podamos establecer una defini-

87. Θ6, 1048b 6-9.

88. Las partículas ὡς...πρὸς equivalen en Latín a *ut... ad* (MOERBEKE). Es decir, *así como, como* (esto)... *hacia, en relación a* (lo otro). El πρὸς implica una dirección, una referencia a algo (cfr. *GEL*, pág. 1496). GARCÍA-YEBRA traduce libremente el ὡς... πρὸς por *en la relación de* (esto) *con* (lo otro).

ción de ella. Por ello, "estar en acto no se dice de todas las cosas en el mismo sentido, sino analógicamente", y lo explica: como el movimiento es acto *"en relación a"* (πρὸς) la potencia y la οὐσία es acto *"en relación a"* la materia como potencia [89].

Pero que hay una analogía del acto se prueba además por los textos siguientes:

> "Y todavía en otro sentido los principios son *analógicamente idénticos*, por ejemplo acto y potencia; pero también estos son no sólo diferentes para cosas diferentes, sino también de modo diferente" [90].

Es decir, los principios son los mismos (αὐταί) analógicamente (τῷ ἀνάλογον), pero son diferentes y de modo diferente (ἄλλως) para *cosas diferentes* (ἄλλοις). Y pone ejemplos a continuación. En *Metaph.*, 1071a 30 lo aclara más aún:

> "En cuanto a investigar cuales son los principios o elementos de las substancias y relaciones y cualidades, es evidente que, si se dicen en varios sentidos, son los mismos para cada cosa; pero *si se distinguen sus acepciones, no serán los mismos, sino diferentes, a no ser aplicados a todas las cosas; entonces son los mismos, o lo son analógicamente*, porque son materia, especie, privación, causa motriz, y en este sentido las causas de las substancias pueden ser consideradas como causas de todas las cosas, porque, destruidas las substancias, se destruyen todas las

89. Hay un texto muy claro en *De Part. Anim.*, 642a 1, que expresa profundamente esta relación de la potencia al acto: "El esperma es en potencia, como conocemos que la potencia tiene relación con la *entelecheia* (δύναμις δ' ὡς ἔχει πρὸς ἐντελεχείᾳ, ἴσμεν)". En esta afirmaciòn, repetida por ejemplo en *De anima*, 417b 2-5, late siempre una referencia a la κίνησις, en la que la *energeia* culmina y perfecciona la δύναμις. Más adelante trataremos este aspecto.

90. *Metaph.*, 1071a 40. Subrayados nuestros.

cosas. Además, lo primero en *entelecheia* (ἔτι τὸ πρῶτον ἐντελεχείᾳ)" [91].

Aquí extiende la analogía a todos los primeros principios. Es evidente que nos va a servir para interpretar el acto tener en cuenta que "si se distinguen sus acepciones, no serán los mismos (el mismo sentido en este caso, se entiende), sino diferentes; a no ser aplicados a todas las cosas, entonces son los mismos, o lo son analógicamente". Este "a no ser (aplicados) a todas las cosas" (πλὴν ὡδὶ καὶ πάντων) es el sentido del acto en general del que ya hemos hablado (cfr. θ6, 1048a 30).

4.3.2. *Los sentidos de la* energeia

Antes de seguir adelante en nuestro análisis del libro θ, conviene dedicar unas palabras a la aplicación de *energeia* al problema del infinito, con un texto que aparece insertado en la mitad del cap. 6:

> "lo infinito (ἄπειρον), lo vacío (κενόν) y las demás cosas semejantes se dice que están en potencia o en acto de manera distinta que muchos de los entes, por ejemplo que el que ve o anda o es visto. Pues estas cosas cabe que sean verdaderas alguna vez incluso sin limitaciones (decimos, en efecto, que algo se ve, unas veces porque es visto y otras porque puede ser visto); pero lo infinito no está en potencia como lo que ha de ser separado en acto (τὸ δ'ἄπειρον οὐχ οὕτω δυνάμει ἔστιν ὡς ἐνέργεια ἐσόμενον χωριστόν), sino en el conocimiento (ἀλλὰ γνῶσει). Pues el hecho de que no termine la división hace que este acto esté en potencia, pero que tenga existencia separada no (τὸ εἶναι δυνὰμει ταύτην τὴν ἐνέργεια, τό δὲ χωρίζεσθαι οὔ)" [92].

91. *Metaph.*, 1071a 30-38.
92. θ6, 1048b 10-17.

Parece claro que el sentido propio de la *energeia* en el caso del infinito es que, en el conocimiento y por él, *es* un acto que está en potencia al mismo tiempo, pero que no tiene existencia separada, que no alcanza la *entelecheia*. Por así decir, Aristóteles resuelve el problema de la *energeia* del infinito atribuyéndosela al conocimiento, que es un acto cuyo término está en él mismo la *energeia* del infinito queda resuelta en la actividad del conocimiento.

Lo infinito no está en potencia en el sentido de que haya que existir separado en acto (ἐνέργεια χωριστόν) (eso es precisamente la *entelecheia*, cfr. *Metaph.*, 1039a 6), sino más bien es en el conocimiento (γνῶσει). Existir en el pensamiento es lo propio de la infinito en acto: "pues el hecho de que no termine la división hace que este acto esté en potencia, pero que tenga existencia separada no". Se atribuye al pensamiento el acto de la división. El acto propio del infinito está en potencia ya que no termina la división (podríamos concluir de aquí que, para Aristóteles, el pensamiento siempre puede seguir dividiendo en sucesivos actos), y no tiene existencia separada, es decir, nunca llega a ser ἐντελεχείᾳ. Vemos así como se establece una clara distinción entre la ἐντελέχεια como algo con πέρας, acabado, y el pensamiento, cuyo acto puede ser ἄπειρον (infinito), sin πέρας.

Considerando esto, nos enfrentamos ahora con unos de los textos más cruciales para nuetro tema de todo el *CA*:

> "Puesto de que las acciones que tienen un límite ninguna es fin, sino que todas están subordinadas al fin, por ejemplo del adelgazar es fin la delgadez, y las partes del cuerpo, mientras adelgazan, están así en movimiento, no existiendo aquellas cosas a cuya consecución se ordena el movimiento, estos procesos no son una acción perfecta (puesto que no son fin). Acción es aquella en la que se da el fin. Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido, ni se cura y está curado. Uno vive y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz. Y si no, sería preciso que un momento dado cesara, como cuando adelgaza; pero ahora no, sino que vive y ha vivido.

Así pues, de éstos, unos pueden ser llamados movimientos, y otros actos. Pues todo movimiento es imperfecto: así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; estos son en efecto movimientos, y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto, y a lo anterior, movimiento (Επει δὲ τῶν πράξεων ὧν ἔστι πέρας οὐδεμία τέλος ἄλλα τῶν περὶ τὸ τὲλος οἷον τοῦ ἰσχναίνεν ἡ ἰσχνασία αὐτὸ, αὐτὰ δὲ ὅταν ἰσχναινῳ οὕτως ἐστίν ἐν κινήσει, μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἕνεκα ἡ κίνησις, οὐκ ἔστι ταῦτα πράξις ἤ οὐ τελεία γε (οὐ γὰρ τέλος). ἀλλ' ἐκείνη [ῆ] ἔνυπάρχει τὸ τέλος καὶ [ἡ] πράξις. οἷον ὅρᾶ ἅμα [καὶ ἑωράκε] καὶ φρονεῖ [καὶ πεφρόνεκε], καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν, ἀλλ' οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν οὐδ' ὑγιάζεται καὶ ὑγίασται. εὖ ζῃ καὶ εὖ ἔζεκεν ἅμα, καὶ εὐδαίμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν. εἰ δὲ μὴ ἔδειἄν ποτε παύεσθαι ὥσπερ ὅταν ἰσχναίνη, νῦν δ' οὔ ἅλλὰ ζῇ καὶ ἔζεκεν. τοῦτων δὲ [δεῖ] τάς μὲν κινήσεις λέγειν, τᾶς δ' ἐνεργείας. Πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής, ἰσχνασία μάθησις βὰδισις οἰκοδόμησις. αὗται δὴ κινήσεις, καὶ ἀτελεῖς δὲ. Οὐ γὰρ ἅμα βαδὶζει καὶ βεβάδικεν, οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ὠκοδόμηκεν οὐδὲ γίγνεται καὶ γέγονεν ἤ κινεῖται καὶ κεκίνηται, ἀλλ' ἕτερον, καὶ κινεῖ καὶ κεκίνηκεν. ἑωράκε δὲ καὶ ὁρᾶ ἅμα τὸ αὐτὸ, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. Τήν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν" [93].

93. θ6, 1048b 18-36. Como este pasaje falta en algunos códices citamos a BONITZ, ROSS y CUBELLS para despejar las dudas que se han levantado sobre su autenticidad:

"Omittunt universum hunc locum codd. ET, non interpretatur Alexander, nec Bessario nec Sepulveda convertit; inde quod apparet defuisse eum iam antiquitus in nonnullis Metaphysicorum exemplaribus, confirmat Ioannes Philoponus. Attamen et id quod disputatur cum placitis Aristotelicis optime concinere ex locis supra collatis apparet, et huic potissimum loco,

La doctrina de este texto puede resumirse en las siguientes afirmaciones:

qui in exponenda subtiliter ἐνεϱγείας notione versatur, apta haec quaestio, nec denique disputandi et argumentandi ratio vel ipsa dictio ab Aristotelica consuetudine aliena potest videri. Itaque huic veteri sane librorum dissensioni non possum tantum tribuere, ut universum locum expungendum censeam. Sed librariorum error, ex quo omissus est in quibusdam exemplaribus universus hic locus, idem ad singula videtur verba pertinuisse; ea enim tot scatent corruptelis, ut non alia Metaphysicorum pars cum iis possit comparari, et nisi audacius quaedam immutaverimus non videantur ad iustum ordinem et ad aliquam genuinae formae similitudinem restitui posse". (H. BONITZ, *Aristotelis Metaphysica, op. cit.*, pág. 397). BONITZ da a continuación su versión corregida del texto, que es la que recogemos.

"This passage occurs in most of the manuscripts (including Ab), and a paraphrase of it occurs in a good manuscript of Alexander (F). It is omitted by EJTΓ and Bessarion, and is very corrupt in the other manuscripts. But it contains sound Aristotelian doctrine and terminology, and is quite appropriate to the context, and there is no apparent motive for its introduction if it were spurious, so that on the whole it seems safe to treat it as genuine. The text has been vastly improved by Bz. On the distinction between κίνησις and ἐνέϱγεια proper cf. 1.8 n., K.1065b 14-1066a 7n." (W. D. ROSS, *Aristotle Metaphysics, op. cit.*, pág. 253).

"El fragmento Met. 1048b18-35 que vamos a analizar, aparece en la mayor parte de los manuscritos, incluido el Laurentianus 87, 12. Está omitido en el Parisinus gr. 1853, Vindobonensis phil. gr. C y Vaticanus 256. Una paráfrasis se encuentra en un buen manuscrito de Alexandro , aunque no aparece en la edición de sus comentarios de la Academia de Ciencias de Berlín (*"Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria", COMMENTARIA ARISTOTELIS GRAECA,* vol. I. Es muy dudoso que fuera Alexandro el autor de los comentarios en lo que a esta parte de la Metafísica se refiere. La mayoría de los autores consideran como tal a Miguel de Efeso). Está omitido en las traducciones de Moerbeke y Bessarion y muy corrompido en otros manuscritos. La traducción de Moerbeke es la que empleó Sto. Tomás en sus comentarios a Aristóteles. Este desconoció, pues, el fragmento en cuestión y, con él, la Escolástica.

A pesar de todo esto, contiene la terminología y doctrina auténticamente aristotélicas, se adapta perfectamente al contexto y no hay razones para dejar de considerarlo como genuino. Esta es la opinión de Christ ("Studia in Arist. Metaph. collata", 7-8), Schwegler (""Met. Arist.", IV, 173-4), Bonitz ("Arist. Met.", II, 397), Ross (Met. II, 253), Smeets ("Act en Potentie in Met. van Arist.", 49-50) y, en general, de casi todos los autores. El texto ha sido enmendado por Bonitz, como veremos al ocuparnos de él. Gohlke nos da una razón para explicar su omisión en algunos manuscritos: Aristóteles vio la contradicción de este pasaje (la distinción entre ἐνέϱγεια y κίνησις) con la doctrina de III Phys. (el fragmento estudiado por nosotros), y por ello tachó todo el pasaje. Algunos copistas transcribieron el

a) Hay dos tipos de praxis [94];

b) El primero es "πράξις ὧν πέρας", la praxis que tiene un límite [95] cuyo fin (τέλος) es distinto de ellas mismas [96];

c) El segundo son las praxis perfectas (πράξις τελεὶα), es decir, aquellas en que la acción es el propio fin;

d) Las praxis con límites están subordinadas al fin, dependen de él (περὶ τὸ τὲλος) y son movimiento (κίνησις);

e) Las praxis perfectas contienen en sí mismas el fin, y son *energeia*;

f) todo movimiento, o *praxis-peras*, no tiene fin, es ἀτελής;

Por lo tanto, vemos como se establece un sentido de la *energeia* que no es movimiento, es más, que se distingue radicalmente del movimiento en razón del fin. La *energeia* contiene su propio fin. Podríamos afirmar, adelantándonos, que *energeia* es *telos*, y por eso, *entelecheia* [97].

texto con la tachadura (así aparece en el códice Laurentianus 87, 12) y otros lo omitieron ("Entst. arist. Prinz.", 39-40). Para Gohlke, pues, este pasaje no cuenta a la hora de fijar el pensamiento de Aristóteles. En contra de la opinión de Gohlke hay que decir lo siguiente: 1) No es más que una opinión. Otros autores, Jaeger ("Studien z. Entst. d. Met. des Arist."), Oggioni ("La Filosofia prima di Aristotele"), Nuyens ("L'evolution de la psychologie d'Aristote"), al considerar el III Phys, anterior a IX Met., la invalidan implícitamente..." (F. CUBELLS, *op. cit.,* pág. 80).

94. No vamos a tratar ahora de determinar con exactitud el contenido y sentido del término πράξις. En su momento, más adelante, lo llevaremos a cabo. Lo traduciremos por "acción". No obstante aquí se pone como praxis primera aquella "en la que se da el fin".

95. El sentido de πέρας es, primordialmente,"lo que circunscribe, el límite, la frontera", el significado de nuestro castellano "límite", transcrito al sentido filosófico.

96. También queda para más adelante el significado de τὲλος.

97. La afirmación de πράξις τελεία corresponde propiamente altercer sentido del acto, como operación; no obstante cabe deducir una cierta afirmación del segundo sentido al poner el *telos* junto a la *energeia*, tal como se hará más tarde en θ8, 1050a 9.

El resultado más importante de este texto es, pues, el establecimiento formal del sentido de las praxis perfectas o praxis que contienen su fin (los ejemplos puestos son: ver, pensar, entender, vivir, ser feliz) frente a los movimientos imperfectos, carentes de fin (adelgazar, aprender, curarse, caminar, edificar, moverse, devenir) [98]. En los primeros se da la simultaneidad, dentro de la praxis, de la *energeia* y el *telos*, es decir, no hay nada ulterior al propio acto, pues él constituye su propio fin (piensa y ha pensado: καὶ νοεῖ και νενόηκεν), hay simultaneidad de praxis y *telos*. Esto constituye la característica profunda del tercer sentido del acto [99].

Por el contrario, en los movimientos, o praxis limitadas o imperfectas, no puede darse esa simultaneidad, y la *energeia* que constituye el *telos* constituye algo distinto de la propia κίνεσις, en cuya esencia está el no ser fin (πάσα

98. Comenta BONITZ sobre este pasaje:
"1048b18 ἐπεὶδὲ-36 ἔστω. Quo pertineat universa haec quaestio, non est dubium, versatur enim in distinguendis ἐνεργείας et κινήσεως notionibus. 'Ενέργεια eam significat actionem, quae id, cuius causa est instituta et quo tendit, simul in se complectitur, nec desinit esse tum quum illud est assecuta; veluti fieri potest ut simul idem viderimus et videamus, cogitaverimus et cogitemus, vel ut bene vixerimus simul et bene vivamus . Cf. de sens.6, 446b2; Κίνησις vero eam modo viam significat, qua quid a potentia ad ἐνέργεια et ad perfectionem essentiae suae traducitur: κίνησις non manet, sed esse desinit, ubi id est assecuta quo tendebat; Phys. III 2, 201b27; De an.II 5, 417a16;III 7, 431a6; Eth. N. X 3. Zeller Ph. d. Gr. II, p. 428. Has distincturus notiones ab eiusmodi proficiscitur actionibus, quae finiuntur (ὧν ἔστι πέρας b18) quum id sumus assecuti, cuius causa actionem instituimus, veluti τὸ ἰσχναίνειν τὸ μανθάνειν τὸ ὑγιάζεσθαι: harum nulla ipsum agendi finem in se continet (οὐδεμία τέλος b18, μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἕνεκα ἡ πρᾶξις b 20), sed desinit ubi ad illud τέλος pervenitur, τῶν περὶ τὸ τέλος b19. Eiusmodi actiones non possunt recte et optimo iure πράξεις vocari, siquidem ἡ πρᾶξις in se τὸ τέλος continet; addendum certe est, non esse eas simplices πράξεις sed imperfectas, οὐκ ἐστι ταῦτα πρἀξις ἡ οὐ τελεία γε b21; pariter neque ἐνέργειαι haec possunt actiones vocari, sed sub notionem κινήσεως cadunt, τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν b34." Los textos paralelos serán estudiados en su momento.

99. A la luz de esta afirmación entendemos en toda su plenitud la observación recién citada sobre el infinito: en el propio acto de pensar se da una *energeia*, aunque el infinito en sí no llegue a darse como tal, separado (χωρίζεσθαι οὔ).

κίνησις ἀτελὴς)[100], pues mientras se da el movimiento "μή ὑπάρχοντα ὧ ἕνεκα ἡ κίνησις", "no existe aquello a lo que se ordena el movimiento", es decir, el fin.

Así pues, termina diciendo nuestro texto, "qué es acto y cual es su naturaleza, es manifiesto para nosotros por estas (explicaciones) y (otras) semejantes". De esta manera finaliza el capítulo 6 del libro θ [101].

Junto a este texto, tantas veces comentado, queremos trascribir aquí, haciendo un añadido a nuestro tratamiento del libro θ, un texto del *De Anima*, libro III, en el que la doctrina que se expone es muy parecida. Sorprende por ello que no se haya destacado más en la crítica este paralelismo:

> "Es evidente que lo sensible hace ser de la potencia al acto a lo sensitivo (ἐκ δυνὰμει ὄντος τοῦ αἰσθητικοῦ ἐνέργεια ποῦν); pues no padece ni es alterado; porque (es) otro εἶδος que el del movimiento (διὸ ἄλλο εἶδος τοῦτο κινήσεως), pues el movimiento es la *energeia* de lo imperfecto o sin telos (ἡ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς

100. Este hecho que acabamos de enunciar no contradice la doctrina de otros textos del sentido primigenio de *energeia* como κίνησις. Por confundir ambas cosas y tomar en sentido absoluto esta afirmación, llega CUBELLS, como ya hemos estudiado (cfr. 2.1.1.), a una lamentable confusión de la que no se hace responsable a sí mismo, sino a Aristóteles.

101. La búsqueda de un criterio que sirva para distinguir las *energeias* perfectas y las imperfectas que en este texto distingue Aristóteles ha provocado una larguísima polémica a partir de ACKRILL, como ya hemos comentado en 1.4.4.4. La discusión se encuentra resumida en L. GÓMEZ CABRANES, págs. 268-280. Los autores más destacados: D. W. GRAHAM, *("States and Perfomances: Aristotle's Test", The Philosophical Quarterly,* XXX-119, 1980, págs. 117-130), M. J. WHITE, ("Aristole's concept of *θεωρία and the* ἐνέργεια-κίνησις *distinction", Journal of the History of Philosophy,* XVIII-3, 1980, págs. 253-263), CH. T. HAGEN, *(The* ἐνέργεια-κίνησις *distinction and Aristole's conception of* πράξις*", Journal of the History of Philosophy,* XXII-3, 1984, págs. 263-280). La conclusión más válida es la obtenida por HAGEN, que sostiene que es la presencia de τέλος lo que caracteriza las praxis perfectas: ese telos es su ἔργον. En las praxis imperfectas y en los movimientos no hay *telos* inmanente, sino límite (πέρας). De este modo se supera el *tense-criterion* insistente, y erróneamente, defendido por ACKRILL.

ἐνέργεια ἦν), la *energeia* plena (ἡ ἁπλῶς ἐνέργεια) es otra (ἕτερα), la de lo perfecto o finalizado (ἡ τοῦ τετελησμένου)" [102].

Distingue aquí: a) ἐνέργεια τοῦ ἀτελοῦς; b) ἐνέργεια ἁπλῶς τοῦ τετελησηένου. Aunque la primera se define como la *energeia* del movimiento o de lo imperfecto, la segunda, la *energeia* plena, parece en primer lugar referirse a lo finalizado del propio acto sensitivo, aunque podría referirse también a la *energeia* del intelecto agente, que poco antes de este pasaje ha mencionado. En cualquier caso, aquí queda probado que la *energeia*-κίνησίν tiene un εἰδος diferente de otra *energeia*, que es la que contiene en sí el fin, ya se refiera en primer lugar, y como parece deducirse, a las "praxis perfectas" mencionadas en el libro θ, ya a un sentido de *energeia* más alto, que aquí no aparece explícitamente mencionado. Lo verdaderamente destacado es que la "idea" (εἰδος), que nosotros venimos llamando "sentido", de la *energeia* es múltiple, diferente, y esto puesto en boca de nuestro mismo autor.

Con esto damos por terminado el análisis de las definiciones de la *energeia* y del capítulo del libro θ que trata de ellas.

102. *De An.,* 431a 3-8.

CAPÍTULO V

PRIMER SENTIDO DEL ACTO. *KINESIS* Y *ENERGEIA*

Al tratar de los textos del *Protréptico* vimos que la *energeia* nace en el ámbito del movimiento para explicar ese fenómeno, pesadilla de los filósofos hasta Aristóteles, en especial desde que Parménides lo declaró no existente o imposible. Es el propio Estagirita el que lo afirma en 1047a 30, como también hemos visto: "el acto parece ser principalmente el movimiento".

Es por tanto el afán de resolver el problema planteado por Parménides lo que lleva a Aristóteles a buscar una explicación adecuada de lo que tanto preocupó a los griegos: la generación y la corrupción, título de una de las obras de nuestro autor. Es precisamente en esa obra donde dice:

> "Algo (τινὰ) nace (γίνεται) de lo que no es determinadamente, pero de otra parte (nace) siempre de lo que ya es (ἐξ ὄντος). Necesariamente pre-existe (προ ὑπάρχειν) lo que es en potencia pero no es en *entelecheia*, y se dice de él ambas cosas" [1].

Es en esta tensión entre lo que es y lo que no es donde se articula la solución a las aporías de Parménides y al problema del movimiento:

1. *De Gener. Anim.* 317b 22.

"De lo que es en potencia lo que es en acto llega a ser (καί ἐκ δυνάμει ὄντος ἐνέργεια οὗ γίγνεται)" [2].

En este capítulo vamos a estudiar la utilización de *energeia* en su primer sentido, el más genuino de todos, que es el movimiento. El movimiento es una *energeia*, si bien la más imperfecta de todas, porque carece de *telos*, pero es en donde más claramente se muestra la diferencia del acto con la potencia. El acto es propiamente lo que el movimiento alcanza en su término. Ello no excluye que el propio movimiento sea una suerte peculiar de acto, distinto del término que él permite alcanzar. Por ello el estudio del acto como movimiento y como término del mismo —sustancia, *telos*— es en el fondo inseparable.

Comenzaremos estudiando la asociación que se da entre *kínesis* y *energeia*, y después, por separado, las definiciones de la *Metafísica* y de la *Física*, para comparar las conclusiones de ambas. Por último señalaremos algunas características de la *kínesis* que hacen referencia a nuestro tema.

5.1. *Kínesis* y *Energeia*

Páginas atrás hemos estudiado ya tempranos testimonios de la asociación entre *kínesis* [3] y *energeia*.

Semejante asociación aparece por todo el *CA*. Antes de entrar a estudiar las definiciones de *kínesis*, conviene recoger brevemente los textos principales donde se da esta asociación, que presentan muchos matices, después desarrollados en las definiciones de la *Metafísica* y la *Física*. Así por ejemplo, en el libro VIII de *Phys.* se dice:

2. *Phys.* 217a23.

3. Κίνησις se deriva del verbo κινέω, mover, poner en movimiento (voz activa), ser puesto en movimiento (voz pasiva). Κίνησις sería la acción de mover o ser movido, y, por abstracción, cualquier movimiento. Cfr. *GEL*, pág. 952.

> "Siempre que están juntos el agente y el paciente, y en circunstancias favorables (ἐνίοτε), llega a ser en acto lo que estaba en potencia" [4].

Esta doctrina es la que ya está contenida en la *Metafísica*: para que haya movimiento, el agente y el paciente han de aproximarse en las condiciones requeridas. En efecto, poco antes Aristóteles ha aclarado que el movimiento:

> "Es natural (φύσει δὲ) cuando las cosas que eran en potencia (δυνὰμει ὄντα) (son llevadas) hasta sus propios actos (εἰς τάς αὑτῶν ἐνέργειας)" [5].

De donde se deduce que el movimiento no es otra cosa que el paso de la potencia al acto o viceversa. En el libro Δ de la *Metafísica* aparece también la asociación entre κίνησις y ἐνέργεια:

> "Y la virtud y el vicio son cierta parte de las afecciones, pues manifiestan diferencias del movimiento y de la actividad, según las cuales actúan o reciben la acción de otro, bien o mal, las cosas que están en movimiento. Pues lo que puede ser movido o actuar de tal modo es bueno, y lo que puede ser movido o actuar del modo contrario, malo" [6].

Aquí se usan los verbos mover y actuar como equivalentes o próximos, lo mismo que movimiento y acto.

> "Pero en las cosas relativas numéricamente no hay actos, a no ser del modo que se ha dicho en otro lugar; y los actos según un movimiento no se dan en ellas" [7].

4. *Phys.* 255b 35. Sigo a ROSS en la interpretación de ἐνίοτε.
5. *Phys.* 255b 30.
6. Δ15, 1020b 19-22.
7. *Metaph.*, 1021a 19.

Aquí la asociación es más profunda: se nos habla de "los actos según un movimiento (κατὰ κίνησιν ἐνεργειαῖ)".

> "Pero hay algunos que afirman, como los Megáricos, que sólo se tiene potencia mientras se actúa, y que cuando no se actúa, no se tiene potencia (εἰσὶ δὲ τινες οἵ φασιν, οἷον οἵ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι); por ejemplo, que el que no edifica no tiene potencia para edificar, sino que la tiene el que edifica mientras edifica" [8].

Aquí el verbo actuar (ἐνεργεῖν) equivale a mover (κινεῖσθαι), y se usa en su lugar. Esta sustitución es total en otros lugares:

> "Y de modo semejante en las demás cosas, incluso en aquéllas cuyo fin es un movimiento (ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, καὶ ὧν κίνησις τὸ τέλος). Por eso, así como los que enseñan creen haber alcanzado el fin cuando han mostrado al alumno actuando (ἐνεργοῦντα), así también la naturaleza" [9].
>
> "Estas, en efecto, están siempre en actividad, pues tienen en sí y por sí el movimiento (καὶ γὰρ ταῦτα ἀεὶ ἐνεργεῖ. καθ' αὑτὰ γὰρ καὶ ἐν αὑτοῖς ἔχει τὴν κίνησιν)" [10].
>
> "Mas, si hay algo que puede mover o hacer, pero no opera nada, no habrá movimiento; es posible, en efecto, que lo que tiene potencia, no actúe... porque si no actúa, no habrá movimiento" [11].

Estos textos, aunque traten cuestiones que hemos de ver más adelante, muestran notoriamente, en su uso, la asociación-sustitución de κίνησις y ἐνέργεια. Aunque sea con una frase llena de extrañas resonancias, no nos sorprende que

8. *Metaph.* 1046b 29.
9. *Metaph*. 1050a 18.
10. *Metaph.* 1050b 29.
11. *Metaph*. 1071b 12 y 17.

Aristóteles afirme que "no hay ningún movimiento fuera de las cosas (οὐκ ἔστι δέ τις κίνησις παρὰ τὰ πράγματα)" [12]. Y añade:

"El cambio, en efecto, se produce siempre según las categorías del Ente, y no hay nada común a estas cosas que no esté también en alguna categoría (...), de suerte que hay tantas especies de movimiento y de cambio como del Ente" [13].

Ejemplo de ello:

"Hay cosas que son sólo en acto, otras en potencia y en acto; unas en el ámbito del Ente" [14].

Se comprende que Aristóteles insista en que fuera de los entes no hay movimiento, porque el movimiento es un proceso óntico de motor y movido, y fin del movimiento. Fuera de los entes este proceso no tiene sentido. Una vez advertido que el movimiento es un proceso óntico, los textos que siguen nos servirán para señalar, de manera simplemente propedeútica, los elementos que intervienen en el movimiento:

"Lo que cambia, cambia en unos casos accidentalmente, como cuando se dice que un músico anda; en otros casos, porque algo del sujeto cambia, por ejemplo, cuando el cambio afecta a una parte (así decimos que se cura el cuerpo porque se cura el ojo); y hay algo que se mueve directamente por sí, y es lo móvil por sí. Y lo mismo sucede también con lo que mueve, pues mueve o bien accidentalmente, o bien parcialmente o bien por sí. Y hay algo que mueve primariamente y algo que es movido, y todavía un tiempo en que, y algo desde lo que, y

12. *Metaph.* 1065b 7.
13. *Ibidem.*
14. *Metaph.* 1065b 5.

algo hacia lo que es movido. Pero las especies y las afecciones y el lugar hacia los que se mueven las cosas movidas son inmóviles , por ejemplo la ciencia y el calor; no es movimiento el calor, sino el calentamiento" [15].

"Asimismo, si hay movimiento, también hay algo que se mueve, y se mueve todo desde algo y hacia algo. Es preciso, por tanto, que el móvil esté en aquéllo desde lo cual va a moverse y que deje de estar en ello , y que se mueva hacia esto otro y llegue a estar en esto, y que lo contradictorio no sea verdad al mismo tiempo, como ellos dicen" [16].

Concluimos claramente:

1) Que en el movimiento hay "algo que mueve primariamente" (τὸ κινοῦν πρῶτον) y "algo que es movido", "algo que se mueve" (κινοῦμενον). Motor y móvil.

2) Que hay un tiempo en que (ἐν ῷ) tiene lugar el movimiento.

3) Algo desde lo que (ἐξ οὗ) y algo hacia lo que es movido (εἰς ὅς). Aquello desde lo cual se mueve y en lo cual deja de estar (οὐκ εἶναι ἐν αὐτῷ) es la forma que posee el móvil. Aquello hacia lo cual se mueve y en lo cual llega a estar (καὶ γίγνεσθαι ἐν τοῦτω) es la *entelecheia*, el τέλος, el fin del movimiento (τέλος de lo ἀτελής). Así se aclara en el texto siguiente:

"Pues todo lo que cambia es algo y es cambiado por algo y hacia algo. Aquello por lo que cambia es el primer móvil; lo que cambia es la materia, y aquello hacia lo que cambia, la especie (πᾶν γὰρ μεταβάλλει τὶ καὶ ὑπὸ τινος καὶ εἰς τι. ὑφ' οὑ μέν, τοῦ πρώτου κινὅῦντος. ὅ δὲ, ἡ ὕλη. εἰς ὅ δὲ, τὸ εἶδος)" [17].

15. *Metaph.* 1067b 1-12.
16. *Metaph.* 1063a 17-21.
17. *Metaph.* 1069b 35-1070 a 4.

Nótese que *aquéllo hacia lo que cambia* es la *especie* (εἰς ὅ δὲ, τὸ εἶδος). Eso es lo que nos interesa resaltar; el término del εἰς ὅ es la especie (τὸ εἶδος).

5.2. Definición de *Kínesis* en la Metafísica

La espinosa cuestión de la definición del movimiento la trata Aristóteles con su habitual laconismo:

> "Y existiendo en cada género la distinción de lo que está en potencia y lo que está en *entelecheia*, el acto de lo que está en potencia en cuanto tal lo llamo movimiento. Y que decimos verdad, se ve por lo siguiente. En efecto, cuando lo edificable, en el sentido en que decimos que es tal, está en acto, es edificado, y ésta es la edificación; y lo mismo el aprendizaje, la curación, el salto, el andar, el envejecimiento, la maduración. Y tiene lugar el movimiento cuando existe la *entelecheia* misma, y no antes ni después. Así pues, la del ente en potencia, cuando, existiendo en *entelecheia*, actúa no en cuanto él mismo sino en cuanto móvil, es movimiento (ἡ δὴ τοῦ δυνάμει ὄντος, ὅταν ἐντελεχείᾳ ὂν ἐνεργῇ, οὐχ ᾗ αὐτὸ ἀλλ' ᾗ κινητόν, κίνησις ἐστιν). Doy a "en cuanto" el sentido siguiente: el bronce es en efecto una estatua en potencia; sin embargo, la *entelecheia* del bronce, en cuanto bronce, no es movimiento. Pues no es lo mismo ser bronce que ser tal o cual potencia, ya que, si fuese absolutamente lo mismo según el enunciado, la *entelecheia* del bronce sería un movimiento. Pero no es lo mismo (διωρημένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν δυνάμει τοῦ δ' ἐντελεχεία, τὴν τοῦ δυνάμει ᾗ τοιῦτόν ἐστιν ἐνέργειαν λέγω κίνησιν). Y esto se ve bien en los contrarios; pues poder estar sano y poder estar enfermo no es lo mismo —de lo contrario, estar sano y estar enfermo serían lo mismo—; pero el sujeto, ora sano ora enfermo, ya sea la humedad ya la sangre, es uno y el mismo. Y, puesto que no es lo mismo, como tampoco es lo mismo el color que lo visible, la *entelecheia* de lo posible, y en cuanto posible, es movi-

miento. Así pues, que esto es movimiento, y que el movimiento tiene lugar cuando existe la *entelecheia* misma, y no antes ni después, es evidente (pues toda cosa puede a veces estar en acto y a veces no, por ejemplo lo edificable en cuanto edificable, y el acto de lo edificable en cuanto edificable es la edificación; pues o bien el acto es la edificación o bien es la casa; pero, cuando la casa existe, ya no es edificable; el acto por consiguiente, tiene que ser la edificación, y la edificación es un movimiento. Y lo mismo se aplica a los demás movimientos)" [18].

Veamos la doctrina del texto:

1) Comienza diciendo: "διωρημένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν δυνάμει τοῦ δ' ἐντελεχείᾳ, τὴν τοῦ δυνάμει ᾗ τοιῦτόν ἐστιν ἐνέργειαν λέγω κίνησιν", "a lo que es potencia de ésto (lo que está en acto), en cuanto tal (potencia) es acto, llamo movimiento", es decir, llamo movimiento al acto de lo que está en potencia en cuanto tal (potencia).

¿Cómo se entiende esta definición? Mediante el segundo párrafo del texto: "doy a 'en cuanto' el sentido siguiente:" ('en cuanto' = τὸ ῃ). Hay que resaltar especialmente que si fuese lo mismo según el enunciado (κατὰ τὸν λόγον) la *entelecheia* del bronce en cuanto bronce (su *ser bronce*) y su potencia de ser estatua, la *entelecheia del bronce sería un movimiento*. Según esta frase, ese movimiento *sería la entelecheia* del bronce porque ser bronce y poder ser estatua serían lo mismo. Cogido el nervio de esta observación vemos cómo se apresura a decir que no es así, porque "el sujeto es uno y el mismo" (ταὐτὸ καὶ ἕν). La *entelecheia* del bronce en cuanto tal, no es movimiento, no son lo mismo. Entonces se entiende que: "la *entelecheia* de lo posible, y en cuanto posible, es movimiento", y que "el movimiento tiene lugar cuando existe la entelecheia misma, y no antes ni después" (καὶ ὅτι συμβαίνει τότε κινεῖσθαι ὅταᾳ ἡ ἐντελεχεία ἡ αὐτή, καὶ οὔτε πρότερον οὔθ' ὕστερον); cosa que se repite antes:

18. *Metaph.* 1065 b 15-1066 a 7.

"tiene lugar el movimiento cuando existe la entelecheia misma, y no antes ni después". Es decir: "la (*entelecheia*) del ente en potencia, cuando siendo en *entelecheia*, actúa (ἐνεργῇ) no en cuanto él mismo, sino en cuanto móvil (κινητόν), es movimiento".

2) Los textos citados en 1), junto con la definición que hemos citado en último lugar, se pueden interpretar del siguiente modo: la definición del movimiento expresa principalmente una primera referencia que llamaremos *referencia del movimiento al principio*. Después analizaremos otra referencia del movimiento que llamaremos *referencia al término* [19].

3) *La referencia del movimiento al principio* es la siguiente: existiendo algo en *entelecheia* [20] (el bronce en cuanto tal bronce, por ejemplo), ese algo tiene potencia de ser alguna otra cosa. El acto de su potencia es el movimiento. El acto de su *entelecheia no*, ya que es distinto su ser algo según *entelecheia*, y su ser otra cosa según potencia. El acto de su ser *entelecheia* sería un acto según lo que es él (bronce). Pero es imprescindible que el acto de su ser potencia no sea su ser *entelecheia* (entonces serían uno), y al mismo tiempo ha de ser algo en *entelecheia*, para que su ser potencia no sea mera posibilidad. En el momento en que esa mera posibilidad (potencia) es actuada, el móvil se mueve según su ser potencia. Por eso dice dos veces que el movimiento existe cuando existe la *entelecheia* misma, y no antes ni después. ¿Qué *entelecheia*? Aquélla según la cual el móvil es *lo que es*, distinto de su ser potencia. Esto es lo que quiere expresar cuando dice:

19. Como más adelante veremos, en todo movimiento hay algo que se mueve, "y se mueve todo desde algo y hacia algo". Cfr. *Metaph.* 1063a 17, y también *Metaph.* 1067b 1-12. Hay *un principio* desde el que algo se mueve y *un término* hacia el que ese algo se mueve.

20. En el capítulo presente tampoco vamos a considerar el sentido estricto del término ἐντελέχεια. Queda reservado para el capítulo 6. Por tanto, donde se lee ἐντελέχεια, léase ἐνέργεια.

"Asimismo, si hay movimiento también hay algo que se mueve, y se mueve todo desde algo y hacia algo. Es preciso, por tanto, que el móvil esté en aquéllo desde lo cual va a moverse y que deje de estar en ello, y que se mueva hacia esto otro y llegue a estar en esto, y que lo contradictorio no sea verdad al mismo tiempo, como ellos dicen" [21].

Es decir, es preciso "que el móvil esté en aquéllo desde lo cual... y que deje de estar en ello", que el móvil sea lo que es (su *entelecheia*) y que deje de ser lo que es para pasar a ser otra cosa que puede ser.

4) Decir que si fuesen lo mismo según el enunciado "ser bronce que ser tal o cual potencia", la *entelecheia* del bronce sería un movimiento, nos hace descubrir que para Aristóteles es la forma (λόγος) de la οὐσία lo que fija al ente e impide que el cosmos sea un movimiento universal y único. Podría por tanto decirse según este texto con toda propiedad que la actividad se regula según el λόγος, según la forma, en definitiva, según el ente. Recuérdese que "no hay ningún movimiento fuera de las cosas" (*Metaph.*, 1065b 7). El movimiento, mejor dicho, la ἐνέργεια, se regula según el λόγος de la ἐντελέχεια de las cosas. Aristóteles da pues una interpretación óntica del acto, al menos en este texto.

5) La frase: "la *entelecheia* de lo posible, y en cuanto posible, es movimiento" (ἡ τοῦ δυνατοῦ καὶ ᾗ δυνατόν ἐντελέχεια κίνησις ἐστιν) significa que se trata de una mera sustitución de ἐνέργεια por ἐντελέχεια, verificada de modo que se recoja en esta frase, dándolo por supuesto, toda la *referencia del movimiento al principio*.

6) Para confirmar y sopesar en toda su amplitud lo que hemos llamado *referencia del movimiento al principio* hemos de recoger lo dicho en la observación 2: el movimiento

21. *Metaph.* 1063 a 17-21.

depende del motor, de lo que ya es en acto, cosa que, por otro lado, hemos ya tratado en el epígrafe anterior. En efecto:

> "Y es evidente que el movimiento está en el móvil, pues es la *entelecheia* de éste por lo capaz de mover. Y el acto de lo capaz de mover no es otro. Debe, en efecto, ser *entelecheia* de ambos; pues es capaz de mover porque tiene potencia para ello, y mueve porque ejerce su actividad; pero es actualizador del móvil, de suerte que el acto de ambos es uno sólo ("καὶ ὅτι έστιν ἡ κίνησιν ἐν τῶ κινητῶ, δῆλον. ἐντελεχείᾳ γὰρ ἔστι τούτου ὕπτο τοῦ κινητικοῦ. Καὶ ἡ κινητικοῦ ἐνέργεια οὐκ άλλ' ἐστίν. Δεῖ μὲν γὰρ εῖναι ἐντελεχείᾳ ἀμφοῖν. κινητικόν μὲν γὰρ ἐστι τῶ δυνασθαι, κινοῦν δὲ τῶ ἐνεργεῖν, ἀλλ'ἐστιν ἐνεργέτικον δοῦ κινητοῦ, ὡσθ' ὁμοίως μία ἡ ἀμφοῖν ἐνέργεια), igual que la distancia de uno a dos y la de dos a uno es la misma, o la cuesta arriba y la cuesta abajo; pero su ser no es uno. De modo semejante sucede también con lo que mueve y lo que es movido" [22].

Nos encontramos con una nueva definición del movimiento: "la *entelecheia* de éste (el móvil) por lo capaz de mover" (ἐντελέχεια γὰρ ἐστι τούτον ὑπὸ τοῦ κινητικοῦ). Aquí el término ἐντελέχεια funciona como hemos señalado en la observación 5. Por un lado, sustituye a ἐνέργεια (sería el *acto* del móvil por lo capaz de mover), pero por otro, contiene dentro la referencia del movimiento *al término*, que alude precisamente al término del movimiento, a la *entelecheia* de lo que antes era en potencia. Y así, significaría: el movimiento es el acto del móvil por el cual llega a ser en *entelecheia* otra cosa, merced a lo capaz de mover.

7) Siguiendo con el texto citado (*Metaph.*, 1066a26-34), hemos de observar el papel del motor en el movimiento. Hemos explicado ya su presencia en las definiciones. Queda

22. *Metaph.* 1066a 26-34.

por ver la interacción íntima entre ambos. El texto es suficientemente explícito: "es capaz de mover porque tiene potencia para ello, y mueve porque ejerce su actividad (ἐνεργεῖν)". Este sentido activo del actuar (potencia activa) es el tercer sentido del acto, que será estudiado en el Capítulo 7. Al actuar (acto del motor) actualiza el móvil: "pero es actualizador (ἐνεργετικόν —energético) del móvil".

Es decir, que el acto por el cual el motor mueve y el acto del móvil, que es su propio movimiento, son *uno* sólo (μία) "igual que la distancia de uno a dos y la de dos a uno es la misma, o la cuesta arriba y la cuesta abajo, pero su ser no es uno. De modo semejante sucede también con lo que se mueve y lo que es movido". Esto se confirma en el texto siguiente:

> "Y, además, de todas las causas dichas tanto propiamente como accidentalmente, unas se dicen como en potencia y otras como en acto; por ejemplo causa de la edificación, un edificador, o un edificador que está edificando... Y se diferencian en que las que están en acto y las singulares son o dejan de ser (causas en acto) junto con las cosas de las que son causas (τὰ μὲν ὡς δυνάμενα λέγεται τὰ δ' ὡς ἐνεργοῦντα, οἷον τοῦ οἰκοδομέσθαι οἰκοδόμος ἢ οἰκοδομῶν οἰκοδόμος... διαφέρει δὲ τοσοῦτον, ὅτι τὰ μὲν ἐνεργοῦντα καὶ τὰ καθ' ἕκαστον ἅμα ἔστι καὶ οὐκ ἔστι καὶ ὧν αἴτια); por ejemplo, éste que cura, simultáneamente con éste que es curado, y éste que edifica, con ésto que es edificado" [23].

8) De aquí se concluye:

a) Que, aunque el acto del motor y el acto del móvil sean uno, su *ser* no es uno. Esta unidad de actos, expresa la regulación que Aristóteles hace del acto a cargo de los entes. En efecto, nos permite ver que lo que hace acto al movimiento es el acto del motor ("ejerce su actividad" —ἐνεργεῖν—), es el sentido activo de su operación. El acto

23. *Metaph.* 1014a 9 y 20-24.

del motor señala el paso de la actividad de la *entelecheia* del motor al móvil, que queda *actuado*, ya que es un sólo acto con él. La unidad de ambos actos viene exigida por la necesaria pertenencia de la actividad a la οὐσία. Según esa unidad, el movimiento es acto.

b) Acto, según las definiciones del movimiento, adquiere un sentido más profundo que el mero "existir de la cosa no como cuando decimos que es en potencia". Ese enriquecimiento viene de lo que el acto mismo es: movimiento.

9) Aceptadas estas conclusiones provisionales, hemos de ver con más detenimiento lo que hemos dado en llamar *referencia del movimiento al término*, que aparece en las definiciones del mismo. Dice Aristóteles en un texto ya citado:

> "Cuando lo edificable, en el sentido en que decimos que es tal, está en acto, es edificado, y ésta es la edificación (ὅταν γὰρ τὸ οἰκοδομητόν, ᾗ τοιῦτον αὐτὸ λέγομεν εἶναι, ἐνέργεια ᾖ, οἰκοδομεῖται, καὶ ἔστι τοῦτο οἰκοδόμεσις), y lo mismo el aprendizaje, la curación, el salto, el envejecimiento, la maduración" [24].

> "Así pues, que esto es movimiento, y que el movimiento tiene lugar cuando existe la *entelecheia* misma, y no antes ni después, es evidente, pues toda cosa puede a veces estar en acto y a veces no, por ejemplo lo edificable en cuanto edificable, y el acto de lo edificable en cuanto edificable es la edificación; pues o bien el acto es la edificación o bien es la casa; pero, cuando la casa existe, ya no es edificable; el acto por consiguiente, tiene que ser la edificación, y la edificación es un movimiento. Y lo mismo se aplica a los demás movimientos" [25].

Hemos adelantado antes que la *referencia al término* alude al término del movimiento, a la *entelecheia* de lo que

24. *Metaph.* 1065b 18-20, 1065b 33-1066a 7.
25. *Metaph.* 1065b 18-20, 1065b 33-1066a 7.

antes era en potencia. *El movimiento sería según esa referencia el acto del móvil por el cual llega a ser en entelecheia* merced a lo capaz de mover: "cuando lo edificable, en el sentido en que decimos que es tal, está en acto, es edificado, y *ésta es la edificación*". Ser edificado es el acto del movimiento. En este texto aparece claramente dibujada la *referencia del movimiento al término.*

10) Lo que hemos de dilucidar es si el acto que es la *entelecheia* de lo edificable es un sólo acto con el acto del movimiento, al igual que el acto del motor es uno con el acto del móvil en cuanto tal. No hay el menor rastro de derivación del acto del móvil en cuanto tal a partir de la *entelecheia* del fin del movimiento; "el acto de lo edificable en cuanto edificable es la edificación, o bien es la casa; pero cuando la casa existe, *ya no es edificable* (οὐκέτι οἰκοδομητόν)". Obsérvese la disyuntiva: "o bien...o bien (ἤ...ἤ)", el acto es una u otra cosa, y cuando es la casa, ya no es edificable. Se trata, pues, de dos actos distintos.

11) Esta distinción de actos encierra una significación profunda que queda aclarada en el texto siguiente:

> "Que lo dicho es correcto, se ve bien por lo que los demás dicen acerca del movimiento, y por no ser fácil definirlo de otro modo. No podría, en efecto, ser incluído en otro género; y es evidente por las cosas que dicen, pues unos lo llaman "alteridad" o "desigualdad" o "no-ente", conceptos que no implican necesariamente el movimiento, y tampoco el cambio se dirige hacia ellos ni procede de ellos más que de sus opuestos. Y la causa de que lo pongan en dichos conceptos es que el movimiento parece ser cosa indeterminada, y los principios de la otra serie, por ser privativos, son indeterminados: pues ninguno de ellos es esto, ni tal, ni ninguna de las demás categorías.
>
> "Y la causa de que el movimiento parezca ser cosa indeterminada es que no puede ser incluído ni en la potencia de los entes ni en su acto, pues ni lo que puede ser cuanto, se mueve necesariamente, y el movimiento pare-

ce ser cierto acto, aunque incompleto; (τοῦ δὲ δοκεῖν ἀόριστον εἶναι τὴν κίνησιν αἴτιον ὅτι οὔτ' εἰς δύναμιν τῶν ὄντων οὔτ' εἰς ἐνέργειαν ἐστι θεῖναι αὐτήν. οὔτε γὰρ τὸ δυνατὸν ποσὸν εἶναι κινεῖται ἐξ ἀνάγκης, οὔτε τὸ ἐνέργεια ποσόν, ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν εἶναι δοκεῖ τις ἀτελὴς δέ) y la causa es que lo potencial de lo cual es acto, es incompleto. Y por eso es difícil comprender qué es el movimiento: pues necesariamente habrá que incluirlo o bien en la privación, o bien en la potencia, o bien en el puro acto; pero ninguna de estas cosas parece posible. Por consiguiente, tiene que ser lo dicho, acto y no acto en el sentido indicado, difícil de ver, pero capaz de existir " [26].

Queda claro en este texto que lo que se mueve no es ni lo que puede ser cuánto, ni lo que es cuánto en acto, sino una cosa intermedia. Por eso parece ser cosa indeterminada (ἀόριστον) [27], es decir, sin acabar, incompleto. La frase clave es "el movimiento parece ser cierto acto, aunque incompleto" (ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν εἶναι δοκεῖ τις, ἀτελὴς δὲ) [28]. ¿Por qué? Muy sencillo: "la causa es que lo potencial, de lo cual es acto, es incompleto" (αἴτιον δ' ὅτι ἀτελὲς τὸ δυνατόν οὗ ἐστιν ἐνέργεια). Lo que es incompleto, pues, es lo potencial, la potencia, *de la cual es acto*. Nótese cómo el acto de la potencia en cuanto tal tiene sus mismas caracte-

26. *Metaph.* 1066a 7-26.

27. ἀόριστον significa en la *Metafísica* "indeterminación": "aquello que carece o se concibe careciendo o rechazando los límites y la determinación de su entidad". Cfr. L. CENCILLO, *Hyle, op. cit.,* pág. 67. ἀόριστον viene de ὅρισις: límite, frontera, término (Latín: *terminus*). ἀόριστον es lo que carece de término, de límite. Cfr. *GEL*, pág. 1251. En el presente texto Aristóteles hace equivaler ἀόριστον con ἀτελὴς, sin τέλος, sin fin. Ambos calificativos se atribuyen al movimiento: parece ἀόριστον y ἀτελὴς.

28. GARCÍA-YEBRA, según su costumbre, oscila entre traducir ἀτελὲς por "incompleto" o "imperfecto", ya que perfecto en Aristóteles se dice τελεῖον ("finalizado"). Como veremos más adelante, lo que ha alcanzado el τέλος es τελεῖον (perfecto); lo que es imperfecto o sin terminar es ἀτελὲς. 'Εν-τελέχεια es sostenerse en el fin. Conviene no olvidar que todos estos términos derivan de τέλος.

rísticas. Si ese acto fuera completo (τελεῖον) no habría distinción entre lo potencial y lo actual. Lo potencial, por tanto, es ἀτελὲς, precisamente porque el acto es τέλος. La *entelecheia* la οὐσία, es lo perfecto, lo acabado. La potencia es lo indeterminado, lo inacabado [29]. Por tanto, el acto de la potencia parece (δοκεῖ) ser algo ἀτελὴς y ἀόριστον. Por tanto, el τέλος pertenece a otro orden de actos que no son los movimientos. El δοκεῖ de este texto se transforma en taxativa afirmación en el siguiente:

> "Pues todo movimiento es imperfecto (πάσα γὰρ κίνησις ἀτελής): así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; éstos son, en efecto, movimientos, y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido" [30].

"Πᾶσα κίνησις ἀτελής", "todo movimiento es imperfecto". Queda claramente remachado aquí que devenir y haber llegado a ser (γίγνεται y γεγόνεν) son "cosas distintas" (ἕτερον). No cabe simultaneidad de edificar y terminar de edificar ("uno no camina y al mismo tiempo llega"), como tampoco de mover y haber movido. La diferencia de actos en el móvil es correlativa con la diferencia de actos en el motor. Aunque en este texto la fuerza del argumento es la no simultaneidad temporal, ya que está hablando de la acción, queda claramente afirmada la duplicidad de actos a que venimos aludiendo, y que era identidad en *la referencia del movimiento al principio*.

29. Para ver que la potencia es lo inacabado cfr. *Metaph.* 1087a 16 (la potencia es ἀόριστον); 1007b 26: "El ente en potencia y no en *entelecheia* es lo indeterminado (ἀόριστον)"; 1009a35: "La potencia puede ser simultáneamente los contrarios, pero en *entelecheia*, no"; 1037a 28. Lo indeterminado es lo que es nada en acto como τέλος y determinación.

30. *Metaph.*, 1048b 27-33. Ya hemos tratado este texto al hablar de las definiciones de la *energeia*.

Como conclusión del texto antes visto (*Metaph.*, 1014a 9y 20-24) sobre *la referencia al término*, queda claro, pues, que "por eso es difícil comprender el movimiento" ya que no se le puede incluir ni en la potencia ni en el puro acto (ἐνέργειαν ἁπλῆν). Por tanto, "ha de ser acto y no acto, difícil de ver, pero capaz de ser".

En cuanto al texto de *Metaph.*, 1048b 27-33, nos confirma que todo movimiento no posee en sí mismo su propio τέλος, sino que ha de alcanzarlo, como algo diverso (ἕτερον) de él mismo. Por tanto, la razón de acto que tiene el movimiento no le viene dada por su propia *entelecheia*, como a primera vista se pudiera pensar, sino por el acto del motor. Es preciso, pues, retener esta condición "atélica" del movimiento como un punto de referencia constante en lo sucesivo.

Esta es estrictamente, según la hemos visto, la doctrina que se deriva de las definiciones y textos referentes al movimiento que aparecen en el libro K de la *Metafísica*, 1065b 15 a 10066a 34.

5.3. **Definición de *Kínesis* en la Física**

Según hemos estudiado en 3.5.2, la *Física* es una obra compuesta antes que la *Metafísica*. El estudio del movimiento que se contiene en la *Física* es paralelo al de la *Metafísica*, aunque presenta algunas variaciones de interés, que son las que vamos a resaltar aquí.

En la *Física* el problema del movimiento ocupa mucho mayor espacio que en la *Metafísica*, pues los libros III y IV dedican la mayor parte de su atención a esta cuestión. A los efectos que nos interesa, nos vamos a ceñir a las definiciones del movimiento sólo en cuanto intervienen en ellas la *energeia* o la *entelecheia*. Dada la amplitud de los textos, no podemos entrar en un estudio detallado de ellos. Por este motivo, seguiremos la exposición que Aristóteles hace en el libro III, concretamente en los capítulos tercero y cuarto, que abarca desde 201a 10 hasta 202b 30.

Al hilo de esa exposición, resaltaremos las identidades y diferencias del libro K de la *Metafísica* con la exposición hecha en el epígrafe precedente, que es más sintética, y que recoge, muchas veces de forma literal, buena parte de los razonamientos ya contenidos en la *Física*. De esta forma esperamos conseguir una exposición más clara de una cuestión que ha sido muchas veces embrollada tanto por los críticos como por los propios traductores, que tienen continuas vacilaciones y circumloquios a la hora de verter del griego a otras lenguas estas sucintas exposiciones del Estagirita.

1) Las definiciones iniciales que en la *Física* se dan del movimiento son las que se recogerán después en la *Metafísica*:

> "El movimiento es la *entelecheia* de un ente en potencia, en cuanto tal (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησις ἐστιν)" [31].

> "La (*energeia*) de un ente en potencia, cuando actúa en *entelecheia* no respecto de sí mismo, sino en cuanto móvil, es movimiento (ἡ δέ τοῦ δυνάμει ὄντος, ὅταν ἐντελεχείᾳ οὔ ἐνεργῇ οὐχ ᾗ αὐτὸ ἀλλ' ᾗ κινητόν, κίνησις ἐστιν)" [32].

> "Aparece el movimiento cuando la *entelecheia* (es) respecto de sí misma, y no antes ni después (συμβαίνει τότε κινεῖσθαι ὅταν ἡἐντελεχείᾳ ἡ αἰτη , καὶ οὔτε πρότερον οὔτε ὕστερον)" [33].

> "la *energeia* de esto, en cuanto tal, es el mismo movimiento (τὸ γᾶρ πρὸς τοῦτο ἐνεργεῖν, ᾗ τοιοῦτον, αὐτο τὸ κινειν ἐστι)" [34].

31. *Phys.* 201a 10.
32. *Phys.* 201a 28.
33. *Phys.* 201b 7.
34. *Phys.* 202a 6.

"el movimiento es la *entelecheia* del móvil, en cuanto móvil (ἡ κὶνησις ἐντελεχεία τοῦ κινητοῦ, ᾗ κινητόν)" [35].

2) El movimiento y su definición abarca en la *Física* otras nociones explícitamente incluídas en la *kínesis*: alteración (αλλοίωσις) [36], generación y corrupción (γένεσις καί φθορά) [37]. En efecto en 201b 15 se afirma que "el mismo razonamiento (λόγος) se aplica a todas las demás clases de movimiento". Esto lo lleva a cabo Aristóteles por ejemplo en 202b25, donde da una definición de movimiento aplicada a la alteración:

"la *entelecheia* de la alteración de lo alterable, en cuanto alterable (ἀλλοὶωσις μὲν γὰρ ἡ τοῦ ἀλλοιωτοῦ, ᾗ ἀλλοιωτόν, ἐντελέχεια)".

Y añade:

"o con toda claridad: (el movimiento) es (la *entelecheia) de lo que es activo y pasivo en potencia* (ἡ τοῦ δυνὰμει ποιητικοῦ καὶ παθητικοῦ), en cuanto tal, en general "aplicado a cada cosa, la edificación y la curación. Cada una de las demás clases de movimiento pueden describirse en los mismos términos" [38].

Aquí se llega, digámoslo así, a una "definición-tipo" del movimiento, que se generaliza. Un uso tan extendido no llegará a hacerse, como hemos visto, en la *Metafísica*.

3) Se incluye una referencia al motor inmóvil, que enlaza con el libro Λ de *Metaph.*:

35. *Phys.* 202a 8.
36. Cfr. *Phys.* 201a 13.
37. Cfr. *Phys.* 201a 15.
38. *Phys.* 202b 26-29.

"Todo motor físico (τό κινοῦν φυσικῆς) es móvil, pues todo lo que así mueve es movible en sí mismo...; pero hay algo que es motor e inmóvil" [39].

4) Como hemos dicho, hay *paralelismos* importantes entre los textos de *Metaph.* y de *Phys.* Por ejemplo la explicación de la *entelecheia* del bronce de 1065b 23 y ss., está anticipada de modo literal en 201a30 y ss. El texto que vamos a citar a continuación es un exacto paralelo de 1066a 1-8:

"Es posible que cada cosa actúe o no (ὅτὲ μέν ενεϱγεῖν ὅτὲ δέ μή); por ejemplo lo edificable y el acto de lo edificable (ἡ τού οἰκοδομητόν ἐνέϱγειαν), en cuanto edificable, es la edificación (la edificación es el acto de lo edificable o es la casa). Pero cuando la casa está, ya no es edificable, pues lo edificable se ha edificado. Necesariamente pues la edificación es acto (τήν οἰκοδόμησιν τὴν ἐνέϱγειαν εἶναι) y la edificación es movimiento. Y el mismo razonamiento (λόγος) se aplica a todas las demás clases de movimiento" [40].

De la misma manera, el importante texto 1066a 7-26, que analizábamos en la conclusión 11 del apartado anterior, se encuentra literalmente repetido en 201b 18-202a 3:

"Que el movimiento sea indefinido parece deberse a que no puede situarse plenamente ni en la potencia de los entes ni en la *energeia*. Pues no se mueve por necesidad lo que está en potencia respecto de una cantidad, o lo que es en acto una cantidad (τὸ ἐνέϱγειαν πόσον), y el movimiento parece ser cierto acto, aunque incompleto (ἡ τε κίνησις μέν τις εἶναι δοκεὶ, ἀτελὴς δὲ), y la causa es que lo potencial, de lo cual es acto, es incompleto. Y por eso es difícil de comprender qué es el movimiento,

39. Cfr. *Phys.* 201a 24.
40. *Phys.* 201b 8-15.

pues necesariamente habrá que incluirlo o bien en la privación, o bien en la potencia, o bien en la *energeia* pura (ἡ εἰς δύναμιν ἡ εἰς ἐνέργειαν ἁπλῆν); pero ninguna de estas cosas parece posible. Por tanto hay que decir que es una *energeia* (ἐνέργειαν μέν τινα εἶναι), pero una *energeia* en el sentido indicado (τοιαίτην δ' ἐνέργειαν οἵαν εἴπαμεν), difícil de ver, pero capaz de existir" [41].

La mención del movimiento como entelecheia sin *telos* también es explícita en *Phys.* 257b 5:

> "Es el movimiento la *entelecheia* incompleta del móvil (ἔστι ἡ κίνησις ἐντελέχεια κινητόν ἀτελής)".

Un nuevo e importante paralelismo se produce entre 1066a26-34 y 202a 13-21. La discusión de este texto, que evitamos citar, se encuentra en los apartados 6, 7, y 8 del epígrafe anterior.

5) En 202a 10 se encuentra una previsión sobre el movimiento de gran alcance metafísico, pues establece la vinculación entre el εἶδος, la forma, y el movimiento: es éste el que, por decirlo así, "transmite" aquella a lo movido:

> "El móvil siempre transmite la especie —como algo, como cualidad o como cantidad— (εἶδος δὲ ἀεὶ οἴσεταί τι τὸ κινοῦν —ἤ τοι τόδε ἤ τοιόνδε ἤ τοσονδε), es el principio y la causa del movimiento, cuando mueve. Como el hombre es *entelecheia* produce (ποιεῖ) del hombre en potencia a un hombre" [42].

Esta observación no está dicha de un modo tan explícito en la *Metafísica*. En ella puede observarse de nuevo que el movimiento está regulado siempre por el segundo sentido del acto, que es la especie. Es la sustancia (τόδε) lo que

41. *Phys.* 201b 28-202a 3.
42. *Phys.* 202a 10-12.

permanece, y el movimiento es una actividad que empieza y termina en ella, y sin algo que esté previamente en *entelecheia* —importante observación— nada se movería. Esta idea se expresa con singular claridad en dos textos *De Gener. Anim.*:

> "El arte es el principio (ἀρχή) y la especie (εἴδος) de lo que llega a ser en acto, mientras que el movimiento de la naturaleza (φύσις) está en él (en lo que llega a ser), a partir de otra naturaleza que tiene el εἴδος en acto (τῆς ἐχούσης τὸ εἶδος ἐνεργείᾳ)" [43].

> "Así lo que es en potencia no se mueve, a no ser por lo que lo que tiene la *energeia* (τήν ἐνέργειαν ἔχοντος), ni lo que tiene la *energeia* nace sino de algo" [44].

Hay otros textos donde también se insiste en esta equivalencia. Solamente añadiremos uno del libro VIII de *Phys.*:

> "El motor está ya en acto, por ejemplo lo que calienta es lo caliente, y en general lo que genera tiene la especie (τό ἔχον τό εἶδος)" [45].

6) En un largo texto que cierra el capítulo 3 del libro III de la *Phys.*, (202a 22-202b 23), Aristóteles se plantea una dificultad:

> "Hay una aporía lógica: necesariamente la *energeia* de lo que es poiético (activo) es distinta (τινα ἐνέργειαν ἄλλην τοῦ ποιητικοῦ) de la de lo que es pasivo (τοῦ ποιητικοῦ). Una es una acción (ποιήσις), otra una pasión (πάθησις). La otra y el fin (ἔργον δέ και τέλος) de una es una "hechura" (ποίημα) y de la otra una pasión (πὰθος). Si ambas son movimientos, donde están (εὐ τίνι)?" [46].

43. *De Gener Anim.* 735a 3-5.
44. *De Gener. Anim.* 743a 24-26.
45. *Phys.* 257b 11.
46. *Phys.* 202a 22-25.

Inicia Aristóteles una larga discusión sobre esta cuestión, que no consideramos necesario incluir en su totalidad. Nos atendremos sólo a la conclusión, ya conocida para nosotros en 1066a 31:

"la *energeia* es una (καί μίαν εἶναι ἐνέργειαν)" [47].

Y añade la explicación:

"La *energeia* de una cosa que está en otra no está "atópica" —sin lugar— (ἄτοπον)... por decirlo de modo general: en sentido estricto ni la enseñanza ni el aprender, ni la acción (ποιήσις) y la pasión son lo mismo. Sólo una cosa es lo mismo: el movimiento (ἀλλ' ὧ ὑπάρχει ταῦτα —κὶνησις). Pues es distinta según el logos la *energeia* de esto en eso, y la de eso por esto (τὸ γὰρ τοῦδε ἐν τῶδε καὶ τὸ τοῦδε ὑπό τοῦδε ἐνέργεια εἶναι ἕτερον τῶ λόγω)" [48].

La posible oscuridad del texto se aclara del siguiente modo:

a) Hay una sola y misma *energeia*, para el móvil y el motor, que es el movimiento, como es la misma la distancia de Tebas a Atenas que la de Atenas a Tebas (cfr. 202b 14).

b) Lo que en la *Metafísica* se aclaraba afirmando que "su ser no es uno", aquí se distingue estableciendo lo que podríamos llamar "distinción de razón", o según el logos: la *energeia* de esto en eso es la del motor en el móvil (la "poiesis") y la de eso por esto es la del motor (la pasión —παθήσις).

Puede decirse que el incremento de claridad en la explicación respecto de la *Metafísica* es notable, aunque no afec-

47. *Phys.* 202b 2.
48. *Phys.* 202b 20-23.

ta para nada a las nociones expuestas. Aristóteles insiste en esta misma idea muy claro en otros lugares de la *Física*:

> "Juntamente se mueve el motor y es movido el móvil (ἅμα γάρ κινεῖ κινοῦν καὶ κινεῖται τό κινούμενον)" [49].

La expresión ἅμα da a entender la unidad de actos. Otro texto similar:

> "En el movimiento local es evidente que no hay nada entre el motor y el móvil (οὐδέν ἐστι μεταξύ)" [50].

7) Finalmente queremos citar un texto del libro VIII de la *Física*, que expresa de modo singularmente marcado lo que hemos llamado *referencia según el término* del movimiento:

> "Todo lo que se mueve está en potencia, no en *entelecheia*. Lo que está en potencia, camina hacia la *entelecheia* (τό δέ δυνὰμει εἰς ἐντελεχείαν βαδίζει), pues el movimiento es la *entelecheia* incompleta del móvil" [51].

No hay en todo el *CA* una expresión más plástica para expresar la constitutiva referencia de lo que está en movimiento o en potencia hacia su propia plenitud. Aquí vemos ya el sentido "plenificador", en el sentido ontológico, que tiene el término ἐντελέχεια.

Con lo dicho hasta aquí consideramos recogidas las aportaciones que se hacen en *Physica* y las demás obras del *CA* sobre las definiciones del movimiento.

49. *Phys.* 242a 25.
50. *Phys.* 244a 5. Otro texto paralelo en 244a 17.
51. *Phys.* 257a 6-8.

CAPÍTULO VI

SEGUNDO SENTIDO DEL ACTO. LA *ENTELECHEIA*. *ENERGEIA* COMO FORMA Y *TELOS*

6.1. **Origen y significado de *entelecheia*. Su relación con *Energeia***

6.1.1. *Origen del término*

En la primera parte de este trabajo hemos estudiado las soluciones que la crítica ha propuesto para la cuestión de la *entelecheia*. Vimos que las propuestas de MONLLOR y BIGNONE son las más convincentes, porque ambas coinciden y respetan tanto los datos especulativos como los filológicos.

Por otra parte hemos estudiado también en esa primera parte la distribución del término ἐντελέχεια en el *CA*, y dejamos establecido que el problema cronológico más importante que plantea es el del libro III de la *Física*, que en todo caso es anterior a 348.

Si ἐντελέχεια tiene un origen tardío, ¿cómo explicar que se utilice de modo tan frecuente en las definiciones del movimiento del libro III de *Phys.*, que hemos estudiado en el capítulo anterior?

La respuesta a esta ardua cuestión es más sencilla de lo que parece, si reducimos a sus justos términos la premisa de que ἐντελέχεια es un término "tardío". BLAIR mantiene como una de las conclusiones de su estudio que Aristóteles acuñó este término cuando rompió con la teoría platónica de las formas ideales. Esto sabemos que ocurrió dentro de la propia Academia, aunque no nos interesa aquí entrar en

detalles. E. BIGNONE lo hace extensamente, y viene a obtener una conclusión muy parecida a la de BLAIR: ἐντελέχεια señala el comienzo del Aristóteles no platonizante, cuya obra ya nos ha quedado escrita, en oposición al Aristóteles joven cuyas obras se han perdido.

No vamos a repetir aquí los razonamientos de BIGNONE. La conclusión que de ellos se obtiene es que fue acuñando el término ἐντελέχεια como Aristóteles formó un concepto de alma que rompía con su concepción anterior, en la que ésta era ἐνδελέχεια, o movimiento continuo. Para BIGNONE ἐντελέχεια:

> "Es ciertamente un término técnico, una formación artificial (ἐντελές ἔχειν) de Aristóteles (como la otra expresión tan discutida το τί ἦν ειναι, que no es sinónima), una palabra creada por él para expresar un nuevo concepto propio de su filosofía" [1].

Es por tanto la explicación más plausible pensar que antes de salir de la Academia, cuando estaba trabajando en los libros de la *Física*, Aristóteles acuñó este término por razones puramente eurísticas o especulativas. Repetiremos aquí la cita de BIGNONE, que resume lo más acertadamente posible a nuestro juicio el sentido, etimología y momento de la creación de ἐντελέχεια:

> "Convenía un término que indicase, no la φύσις, la *ousía* abstracta, ni el εἶδος, separado de la δύναμις, sino la forma y el acto como conquista y extinción de la potencia. No el λόγος, indeterminado, no la ἐνέργεια que puede ser considerada en su proceso de actualización, cuando es ἀτελής, sino la ἐνέργεια plenamente actualizada, ἐντελής. Y convenía sobre todo que este vocablo fuese acuñado según las costumbres de la lengua griega. Por lo cual, por la propia sugestión del antiguo vocablo que no ofrecía una forma verbal, la formación de la

1. E. BIGNONE, *op. cit.*, pág. 237. Cfr. 1.4.2.2.

palabra ἐντελέχεια expresa rigurosamente la conquista del fin (τέλος, ἐντελές): junto a la actividad está la posesión (ἔχειν) de esta actividad, realizada y llegada a su término. Esta expresión era útil, no sólo para designar el alma, sino también para expresar egregiamente la inmovilidad del primer principio motor, la ἐνέργεια ἀκινησίας que habíamos visto que era la última conquista de la metafísica aristotélica" [2].

Por tanto ἐντελέχεια es un término que forma parte del acervo filosófico del Aristóteles todavía joven, como tantos otros acuñados por él. Esto no explica por sí mismos las variaciones u oscilaciones que su uso presenta a lo largo del *CA*. Sin embargo el planteamiento estadístico que se podría hacer solamente conduce a una cuestión de tipo evolutivo, y el alcance de cuestiones de este tipo está probado que es bastante limitado, y sustancialmente ajeno a nuestro propósito.

El significado etimológico de ἐντελέχεια vendrá a ser después de lo dicho: "tener el fin", "sostenerse-en-el-fin". Procede del adjetivo ἐντελής, que viene de τέλος y significa aquello en lo que se da el τέλος, "télico", "final", y por otra parte del verbo ἔχω, en su valor intransitivo, que significa "mantenerse", "seguir", "estar en", y por tanto, simplemente "ser" [3]. Por tanto el significado completo vendría a ser "poseer el fin que algo tiene". En la etimología que aproximadamente señala HEIDEGGER: "el (mantenerse) o sostenerse-en-la-terminación (límite)" [4]. Por tanto ἐντελέχεια significa sostenerse, ser en el τέλος, poseer el τέλος como estado propio del ser [5].

2. E. BIGNONE, *op. cit.*, pág. 247. Para FILOPONO, ἐντελέχεια proviene de una triple raíz: τό ὄν, τελέιον y συνέχειν (cfr. *In Aristotelis De Anima*, Hayduck, Berolini, 1897, págs. 208, 37-209, 1).

3. Cfr. *GEL*, págs. 575 y 749.

4. MARTIN HEIDEGGER, *Introducción a la Metafísica*, 3 ed. Buenos Aires, Nova, 1969.

5. Un poco más adelante estudiaremos la noción de *telos* en sí misma.

Por tanto nos parece preferible centrarnos en el estudio de los textos que de modo más manifiesto explicitan el significado de ἐντελέχεια. Enseguida saldrá a la luz un significado primero de ese término, cuyas derivaciones conducen a relacionarlo de inmediato con ἐνέργεια, siendo esta relación la causa de que ambos términos acaben siendo equivalentes. Son los tres escalones que recorreremos a continuación.

6.1.2. *El significado de* entelechia *y su prioridad ontológica*

Para Aristóteles el Ente primero es la sustancia:

> "el Ente primero, y no un Ente con alguna determinación, sino el Ente absoluto, será la sustancia (τό πρώτος ὄν καὶ οὐ τὶ οὔ ἀλλ' ὄν ἅπλως ἡ οὐσία ἄν εἴη)" [6].

La *ousía* no es afirmada en ningún pasaje del *CA* como ἐντελέχεια de forma explícita. Sin embargo en el *De Anima* hay un pasaje que afirma algo equivalente:

> "el uno y el ser se dicen en muchos sentidos, pero el principal es la *entelecheia* (τὸ γάρ ἕν καί τό εἶναι ἐπεὶ πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίως ἡ ἐντελέχεια ἐστιν)" [7].

Conviene tener claro, pues, desde el primer momento que la *entelecheia* es el sentido principal en que se expresan el ser y el uno. Todas las afirmaciones posteriores que estudiaremos sobre la *entelecheia* son el fondo tributarias de ésta: la *ousía* es la plenitud de la *entelecheia*, y el sentido principal del ser y viceversa. Por ejemplo se dice en el libro II de *Phys.*:

6. *Metaph.* 1028a 30.
7. *De Anima,* 412b 9.

"Una cosa en cuanto tal (en cuanto es) se dice más propiamente cuando (es) en *entelecheia* que cuando (es) en potencia" [8].

Nuevamente parece vinculada la *entelecheia* a la plenitud del ser. El hecho de tratarse del segundo libro de la *Física*, de época temprana, constituye un nuevo valor de estas afirmaciones. Pero en el *De Anima* existe otros textos en los que se insiste en la plenitud de ser de la *entelecheia*:

"todas las cosas nacen de lo que ya es en *entelecheia* (ἔστι γάρ ἐξ ἐντελέχεια ὄντος πάντα τά γιγνόμενα)" [9].

La *entelecheia* es casi "el ámbito de ser" hacia el cual fluyen y donde desembocan todas las cosas que pueden generarse, moverse o llegar a ser.

"El término "padecer" no se usa en un sólo sentido, pues unas veces significa la destrucción de algo por su contrario, y otras una preservación (σωτερία) de lo que es potencia por lo que es su ente en *entelecheia* y su semejante (ὑπὸ τοῦ ἐντελέχεια ὄντος καὶ ὁμοίον), del mismo modo como la potencia es respecto de *entelecheia* (οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν)" [10].

Que la potencia tiene una relación intrínseca hacia el acto recuerda los textos estudiados al ser el doble sentido del Ente (cfr. 4.1.). Aquí *entelecheia* aparece como la plenitud ontológica de la δύναμις, hacia la que ésta se vierte. Esta plenitud de la *entelecheia* es lo que, a la inversa, le otorga la prioridad que ya hemos estudiado al tratar del movimiento:

8. *Phys.* 193b 8.
9. *De Anima,* 431a 3.
10. Según lo que acabamos de decir sobre el uso intransitivo de ἔχω, lo traduzco por "es respecto de", aunque se podría decir: está, "se sostiene hacia".

> "Por lo que es en *entelecheia* nace aquello que es en potencia en las cosas que son por naturaleza o por arte" [11].

Esta idea de la *entelecheia* como plenitud se desarrolla también en esa misma obra desde el ámbito del conocimiento, como veremos. Hablando del cognoscente dice Aristóteles:

> "el desarrollo (de lo que conoce) es hacia sí mismo y hacia la *entelecheia* (εἰς αὐτὸ γὰρ ἐπὶδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν)" [12].

Pero es en los textos de la *Metafísica* donde este significado de "plenitud de ser" adquiere mayor riqueza de matices. Así ἐντελέχεια llega a designar el *estado completo y terminado* de algo, por el cual es lo que es del todo, acabadamente [13]:

> "Pero es propio de la substancia, según se deduce de lo expuesto, que necesariamente preexista en *entelecheia* otra sustancia que la produzca (προϋπάρχειν ἑτέραν οὐσίαν ἐντελέχεια οὖσαν ἥ ποιεῖ), por ejemplo un animal, si se genera un animal" [14].

11. *De Gener. Anim.* 734a 30.
12. *De Anima,* 417b 7.
13. W. D. ROSS traduce ἐντελέχεια por 'complete reality' ('realidad completa') en su traducción de la *Metafísica* (*op. cit.*). Asimismo opina que "ἐνέργεια means activity or actualization, while ἐντελέχεια means the resulting actuality or perfection"; cfr. *Aristotle Metaphysics, op. cit.*, Vol. II, pág. 245.
Asimismo, aunque es discutible la etimología que hace de ἐντελέχεια a partir de ἐντελεχῆς (cfr. ROSS, *op. cit.*, p.245), BONITZ opina que: "Nimirum ἐντελέχεια, ut desdendit ab adiectivo ἐντελεχῆς, i.e. plenus, perfectus, *perfectionem rei significat*; ἐνέργεια vero, derivatum a. v. ἐνεργεῖν, eam actionem et mutationem, qua quid ex mera possibilitata ad plenam perducitur essentiam". Cfr. *Aristotelis Metaphysica. Commentarius, op. cit.*, p.387; y también *Index Aristotelicus,* pág. 253 b.
14. *Metaph.*, 1034 16-18.

Προϋπάρχειν ἐντελέχεια significa: *existir- antes*, *pre-existir en entelecheia*. En un texto que trata cuestiones diferentes se vuelve a afirmar:

> "Después, son anteriores de distinto modo las cosas que son según la *entelecheia*. Unas, en efecto, son anteriores según la potencia y las otras según la *entelecheia*; por ejemplo, según la potencia la media línea es anterior a la línea entera, y la parte anterior al todo, y la materia, anterior a la substancia; pero según la *entelecheia* son posteriores. Pues, sólo una vez disuelto el todo, serán según la *entelecheia* (κατ' ἐντελέχειαν δ' ὕστερον. διαλυθέντος γὰρ κατ' ἐντελέχειαν ἔσται)" [15].

En las dos primeras menciones en este último texto, ἐντελέχεια sustituye, según veremos enseguida, a ἐνέργεια tomada como acto en general, pero en el final del texto, ἐντελέχεια adquiere un claro matiz propio: "κατ' ἐντελέχειαν ἔσται", "ser según la *entelecheia*", que quiere decir ser completamente y del todo lo que cada cosa es (i.e. la media línea, la parte). La *entelecheia* se alcanza "sólo una vez disuelto del todo (διαλυθέντος), es decir, sólo después *de un proceso*, que es el movimiento.

Asimismo, en *Metaph.*, 1065b 23-28 (cfr. 5.2), además de mostrar qué *entelecheia* es μορφή, Aristóteles afirma, sin lugar a dudas, que la *entelecheia* del bronce es el estado de plenitud del bronce:

> "El bronce es, en efecto, una estatua en potencia; sin embargo, la *entelecheia* del bronce, en cuanto bronce, no es movimiento. Pues no es lo mismo ser bronce que ser tal o cual potencia, ya que, si fuese absolutamente lo mismo según el enunciado, la *entelecheia* del bronce sería un movimiento (ἦν ἄν ἡ τοῦ χάλκου ἐντελέχεια κίνησις τις)" [16].

15. *Metaph.* 1019a 6-11.
16. *Metaph.* 1036a 2-8.

Este sentido de ἐντελέχεια aparece también poco antes, en *Metaph.* 1065b 21 y 35 (*referencia del movimiento al principio*). De este modo podemos llegar a entender por ἐντελέχεια el ámbito del ser, el ámbito de las οὐσίαι, ya que a ellas pertenece el εἶναι. Así lo da a entender Aristóteles:

> "Pero de la cosa concreta, por ejemplo de este círculo determinado y de cualquier individuo sensible o inteligible —llamo inteligibles, por ejemplo, a los círculos matemáticos, y sensibles, por ejemplo, a los de bronce y a los de madera—, de éstos no hay definición, sino que se conocen por intelección o por percepción sensible, y *una vez desaparecidos de la actualización, no está claro si existen o no existen*, pero siempre se enuncian y se conocen mediante el enunciado universal (δὲ οὐκ ἔστιν ὁρισμός, ἀλλὰ μετὰ νοήσεως ἢ αἰσθήσεως γνωρίσον ται, ἀπελθόντες δὲ ἐκ τῆς ἐντελέχειας οὐ δῆλον πότερον εἰσὶν ἢ οὐκ εἰσὶν. ἀλλ' ἀεὶ λέγονται καὶ γνωρίζονται τῷ καθόλου λόγῳ)" [17].

Y una vez desaparecidos (ἀπελθόντες) —*abeuntes*— de la *entelecheia* (ἐκ τῆς ἐντελέχεια) no está claro si existen o no (οὐ δῆλον πότερον εἰσὶν οὐκ εἰσὶν). Hay otro texto, ya comentado por sus primeras y decisivas afirmaciones, en el que esto está más claro aún:

> "La palabra acto, puesta junto a la *entelecheia* ha pasado también a otras cosas principalmente desde los movimientos, pues el acto parece ser principalmente el movimiento; por eso a las cosas que no son no se les atribuye movimiento, pero sí otras categorías, como ser pensables o deseables, aunque no sean; pero ser movidas no, y esto porque, no siendo en acto, serían en acto. En efecto, de las cosas que no son, algunas son en potencia; pero no son, porque no son en *entelecheia* (Ελήλυθε δ' ἐνέργεια τούνομα, ἡ πρὸς τῆν ἐντελέχειαν συντιθεμένη, καὶ ἐπὶ

17. W. D. ROSS, "when they pass out of this complete realization".

τὰ ἄλλα ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα. δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι, διὸ καὶ τοῖς μὴ οὖσιν οὐκ ἀποδιδόασι τὸ κινεῖσθαι, ἄλλας δὲ τινας κατηγορίας, οἷον διανοητὰ καὶ ἐπιθυμετὰ εἶναι τὰ μὴ ὄντα, κινούμενα δὲ οὔ. τοῦτο δὲ ὅτι οὐκ ὄντα ἐνέργεια ἔσονται ἐνέργεια τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἔνια δυνάμει ἐστίν. οὐκ ἐστι δὲ, τι οὐκ ἐντελέχεια ἐστίν)" [18].

El nervio de la argumentación es que a lo que no es no se le atribuye movimiento, y como el movimiento es un acto, lo que no es ni se mueve ni es en acto. Pero, por debajo de la argumentación inicial, que comentamos al relacionar *entelecheia* con *energeia*, hay algo más: de lo que no es, algo *es*, pero en potencia (τῶν μὴ ὄντων ἔνια δυνάμει ἐστίν). La aparente contradicción τά μὴ ὄντων ἔνια ἐστίν (de los no-entes algunos son), se explica porque añade δυνάμει. Sin embargo, los entes en potencia son incluídos inequívocamente entre los no-entes (μή ὄντων). Pero esos algunos (ἔνια) no existen (οὐκ ἐστι δὲ), *porque no existen en entelecheia* (ὅτι οὐκ ἐντελέχεια ἐστίν). Todos los entes que existen son en *entelecheia*. La *entelecheia* es el ámbito de las οὐσῖαι que son, que existen.

Como se puede ver, quizá puede decirse que Aristóteles estuvo a un paso de descubrir un nuevo sentido del acto: el εἶναι, pero ese descubrimiento lo llegaría a hacer Santo Tomás a partir de la noción de ser creado. Quede aquí constancia de las resonancias que el término ἐντελέχεια llega a adquirir: el que las cosas existan (sean) se debe a la ἐντελέχεια, y lo que no es, no es porque no está en ἐντελέχεια.

Sin traicionar el segundo sentido del acto (perfección de la οὐσία), que en este capítulo desarrollaremos, ἐντελέχεια,

18. *Metaph.* Θ4, 1047a30-1047b2. Siguendo a MOERBEKE, y en contra de la traducción de ROSS y GARCÍA-YEBRA, que traducen el verbo εἶναι por '*existir*', he preferido traducirlo por '*ser*', primero, porque εἶναι no tiene valor existencial en griego, y segundo, porque el verbo ὑπάρχω es el más similar al '*ex-sistere*' latino, aunque sin llegar a tener el significado que éste adquirió en la Edad Media: existir como tener el ser.

precisamente porque ἐνέργεια es un sentido del εἶναι, llega casi a ser εἶναι.

Después de ver con detalle todos estos significados de ἐντελέχεια, se dibuja con cierta nitidez la idea de que ἐνέργεια-ἐντελέχεια expresan lo que podríamos llamar *la prioridad ontológica*, que en Aristóteles se apoya en la ousía.

En los textos mencionados en este apartado ya ha aparecido esto con claridad. Pero para reforzarla, y ver que no se trata simplemente de un sentido secundario de ἐντελέχεια, conviene citar algún texto donde esta prioridad aparezca también expresada con el término ἐνέργεια:

> "Las cosas que son por naturaleza o por arte, llegan a ser por lo que es en acto (ἐνέργεια ὄντος), fuera de lo que es en potencia" [19].

Es un texto paralelo al que citamos pocas páginas atrás de esa misma obra.

Muchos textos del *CA*, que hemos citado hasta ahora y que citaremos en adelante, expresan bien esta *prioridad ontológica*. Querríamos añadir solamente dos, tomados de la *Etica Nicomaquea*. Aunque aparecen elementos nuevos que aún no hemos explicado, la idea a que ahora nos referimos se muestra con una fuerza del todo especial:

> "La causa de esto es que el ser (τό εἶναι) es para todos (πᾶσιν) algo exigible (αἱρετόν) y amable (φιλητόν), y somos por lo que es en acto (es decir, por vivir y actuar) (ἔσμεν δ' ἐνέργείᾳ —τῷ ζῆν γὰρ καὶ πράττειν—). Y la obra es el hacedor en acto de alguna manera (ἐνέργεια δὲ ὁ ποιήτας τὸ ἔργον ἔστι πῶς). Pues él ama la obra (στέργει δή ἔργον) porque ama el ser (διότι καὶ τὸ εἶναι). Esto está fundado en la naturaleza de las cosas (τοῦτο δέ

19. *De Gener. Anim.* 734b 21.

φυσικόν), porque lo que es potencia, esto la obra lo manifiesta en acto (τοῦτο ἐνέργεια τὸ ἔργον μηνύει)" [20].

"Somos por el acto" es una fórmula riquísima, que resulta de aplicar al hombre todos los principios de los que venimos hablando. El paralelismo εἶναι-ἐνέργεια es evidente, y lleno de significación existencial.

> "La vida es definida en el caso de los animales como capacidad de sensación (δύναμις αἴσθησεως), y en el hombre de sensación y pensamiento; la potencia se refiere al acto, y lo principal está en el acto (ἡ δὲ δύναμις εἰς τὴν ἐνέργειαν ἀνάγεται, τὸ δὲ κύριον ἐν τῇ ἐνέργεια); parece por tanto que la vida es principalmente sentir y pensar" [21].

"Lo principal está en el acto", "somos por el acto". No encontraremos fórmulas más altas para referirse a la *energeia*. Con estos textos en la mano puede sopesarse bien la mente última de Aristóteles con respecto a su propio hallazgo.

Si era el movimiento donde la *energeia* demostraba mayor capacidad explicativa, es en los confines de esta prioridad ontológica, tan cercana a la *ousía*, donde alcanza una mayor altura metafísica. *Entelecheia* parece expresar de modo más puro esta referencia primordial al sentido primero de la actividad. *Energeia* se diría que se mueve más frecuentemente en el ámbito de la *kínesis*, y de las operaciones, aunque también se utilice en este terreno.

Pero en esta oscilación entre ambos términos, que, como veremos ahora, no tiene criterios especulativos definidos, es donde se encuentra la llave última para ver cómo entendió Aristóteles la actividad. Se podría incluso decir que *energeia* en último extremo regula a *entelecheia*, absorbiéndola y abarcando su lugar de prioridad ontológica fundamental.

20. *E.N.* 1168a 5-9.
21. *E.N.* 1170a 16-19.

Decimos que la oscilación *energeia-entelecheia* no obedece a criterios especulativos definidos por la razón que venimos apuntando desde el principio de nuestro trabajo: Aristóteles los utiliza indistintamente. Pero la cuestión verdaderamente importante es si la regulación evidente que *energeia* hace de *entelecheia*, y la regulación que la *ousía* hace del acto como movimiento y como forma, son suficientes para dar cuenta de la actividad como tal.

6.1.3. Energeia *y* Entelecheia

Siendo ἐντελέχεια una noción que Aristóteles acuñó con un sentido "existencial" que se opone a la potencia y la plenifica, su cercanía respecto de la *ousía* es evidente por los textos que ya hemos citado. Ello explica que *energeia* y *entelecheia* coincidan básicamente a la hora de expresar lo que en este capítulo abordamos: el segundo sentido del acto, la forma. Nociones como εἶδος, μορφή y τέλος son las que Aristóteles utiliza para expresarlo.

Pero antes de pasar al estudio directo de los textos conviene dejar aclaradas las relaciones entre estos dos términos: ἐνέργεια y ἐντελέχεια.

Que hay razones sistemáticas que explican su coincidencia quizá es evidente por lo hasta aquí dicho, y lo será aún más por lo que ahora vamos a decir. De lo que se trata ahora es de detectar que por esta coincidencia básica de significados, ambos términos llegan a adquirir un uso indistinto.

Lo que enseguida sale al paso al detectar este fenómeno es una tesis bastante central en nuestro trabajo: *así como energeia expresa una pluralidad de sentidos, entelecheia se ciñe al segundo sentido del acto de forma principal, y solo derivadamente llega a significar el primer sentido del acto (movimiento) o el tercero (operación).*

Ambos términos aparecen en todo el CA entrelazados, y con una red de significados que siempre son paralelos y complementarios. El menor uso de ἐντελέχεια permite detectar más fácilmente que tiene dos acepciones principales:

la suya propia (plenitud del segundo sentido del acto) y otra sustitutiva de *energeia*, que no es demasiado frecuente (el ejemplo más claro son las definiciones del movimiento del libro III de la *Física*). Nuestra conclusión es que el segundo uso es *derivado*, y en él ἐντελέχεια desdibuja un poco su significado pleno para resolver "técnicamente" distintas aplicaciones del acto. Esto es lo que a continuación trataremos de mostrar, principalmente a partir de los textos de la *Metafísica*, que son los más explícitos. La ἐνέϱγεια como τελος-οὐσία se expresa diciendo ἐντελέχεια. Esto lo dice Aristóteles expresamente en el texto siguiente:

> "por eso, la palabra acto *se dice según* la obra y tiende a la *entelecheia* (διὸ καὶ τούνομα ἐνέϱγεια λέγεται κατὰ τὸ ἔϱγον καὶ συντείνει πϱὸς τὴν ἐντελέχειαν)" [22].

"El nombre de "ἐνέϱγεια" tiende a la *entelecheia*" (συντείνει πϱὸς τὴν ἐντελέχειαν). Συντείνω significa lo que el verbo latino "*tendo*" (tender), pero con un matiz de intensidad y esfuerzo (esforzarse por —'strive', "direct all one's power to one object") [23] que dice "la palabra" (τούνομα) ἐνέϱγεια, no la ἐνέϱγεια misma. Es la palabra ἐνέϱγεια la que tiende a la *entelecheia* como uno de sus sentidos. Téngase en cuenta, tal como dice antes, que ἐνέϱγεια se dice *según* (κατὰ) el ἔϱγον, συντείνει es de significado equivalente al de κατὰ. Algo semejante dice en *Metaph.* 1047a30:

> "La palabra acto, puesta junto a la *entelecheia* ha pasado también a otras cosas principalmente desde los movimientos, pues el acto parece ser principalmente movimiento (ἐλήλυθε δ' ἐνέϱγεια τούνομα, ἡ πϱὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη, καὶ ἐπὶ, τὰ ἄλλα ἐκ τῶν

22. *Metaph.* 1050a 22-23. La traducción de GARCÍA-YEBRA es: "por eso, también la palabra acto *está directamente relacionada* con la obra y tiende a la *entelecheia*". En ROSS nuestro '*se dice según*' es '*is derived from*'. MOERBEKE: "nomen *dicitur actus secundum* opus, et tendit versus endelechiam".

23. Cfr. *GEL*, pág. 1725.

κινήσεων μάλιστα. Δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι)" [24].

Συντιθεμένη significa "poner junto a", "componer" [25]. MOERBEKE la traduce por "compositus". Esta vez la asociación no tiene sentido activo, como συντείνει, sino pasivo, ya que συντιθεμένη está en voz pasiva: "es puesta junto a". Indica la acción de un agente, que es el que habla. Sin embargo, si comparamos las frases:

καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν
πρὸς τὴν ἐντελέχεια συντιθεμένη

vemos que el πρὸς τὴν ἐντελέχειαν se repite en las dos. "Tender" o "ser compuesto" *hacia la entelecheia*. Aquí también se dice ἡ ἐνέργεια τοὔνομα, la palabra ἐνέργεια.

Queda, pues, claro que ἐνέργεια en uno de sus sentidos, se dice ἐντελέχεια, porque la palabra ἐνέργεια tiende y es compuesta con ἐντελέχεια.

En cuanto al uso y diversas acepciones del término ἐντελέχεια, hemos dicho que aparece muchas veces sustituyendo a ἐνέργεια. En efecto, BONITZ lo confirma:

> No debe tenerse esto por una separación, pues se entiende que Aristóteles, por el uso constante, los usurpa de modo promiscuo, y por esa razón puede explicarse la

24. *Metaph.* 1047a 30. En la traducción de GARCÍA-YEBRA sólo sustituyo "aplicada a" por "puesta junto a". ROSS omite la conjunción "et", que se mantiene en MOERBEKE:

"Venit autem actus secundum nomen qui ad endelechiam compositus et ad alia, ex motibus maxime".

"The word 'actuality', which we connect with 'complete reality', has, in the main, been extended from movements to other things".

25. Cfr. GEL, pág. 1727. Nótese la traducción de ROSS: "which we connect with". LE BLOND la toma así también: "Ce nom d'acte que nous posons tojours avec celui d'entelechie", *op. cit.*, pág. 430. Le dan al verbo un sentido activo que no tiene, aunque dejan muy claro quien realiza la acción.

ambigüedad de la propia noción de ἐνέργεια y que en la misma sentencia pase de un vocablo a otro" [26].

Esta sustitución de ἐνέργεια por ἐντελέχεια se da porque siendo ἐντελέχεια el segundo sentido de ἐνέργεια, pasa "ex constanti Aristotelis usu", por el constante uso de Aristóteles, a significar otros sentidos que no son el segundo, y más todavía la noción general de ἐνέργεια y ἐνεργείᾳ (en acto).

Este uso extrapolado de ἐντελέχεια se da en otros pasajes de *Metaph.*, como 1065b22; 1065b33; 1066a27 y 29, en los que ἐντελέχεια sustituye a ἐνέργεια entendida como κίνησις. Están además todos los textos de *Phys.* y *De Anima.* citados en 5.3.

También hay otros textos de *Metaph.* en los que ἐντελέχεια sustituye la noción general de ἐνέργεια: 1019a6 y 7; 1045b34 y 35; 1078a30; 1017b2 y 4; 1015a18; 1023b32; 1040b10; 1065b15; 1045b17; 1084b29.

Sin embargo, en algunos de ellos ἐντελέχεια tiene resonancias del segundo sentido de ἐνέργεια (οὐσία y μορφή), como por ejemplo 1045b 17:

> "Y la causa está en que buscan un concepto unificador de potencia y *entelecheia*, y una diferencia; pero como hemos dicho, la materia última y la forma son lo mismo, aquélla en potencia y ésta en acto".

Aquí *entelecheia* expresa claramente ἐνέργεια como μορφή, igual que en 1038b 6, en donde ἐντελέχεια *sustituye* a μορφή:

> "a saber, de la esencia y del sujeto (περὶ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τοῦ ὑποκειμένου) del cual hemos dicho que subyace de dos modos: o siendo algo determinado, como el ani-

26. Cfr. H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, pág. 253 b. También *Aristotelis Metaphysica. Commentarius, op. cit.*, pág. 388.

mal para las afecciones, o como la materia para la *entelecheia* (ἤ ὡς ἡ ὕλη τῇ ἐντελέχεια)" [27].

Hay otros muchos textos donde se dan estas mismas sustituciones y equivalencias. Mencionaremos sólo alguno de los más importantes.

"En sentido general cada cosa nace de otra (γίνεται μέν οὖν ἁπλῶς ἕτερον ἐξ ἑτέρον) y de lo que es en *entelecheia* de la misma especie y del mismo género; por ejemplo el fuego del fuego, y el hombre del hombre, es decir de una *entelecheia* (ἤ ὑπ'ἐντελέχείας)" [28].

Trata un tema ya conocido y analizado, pero se ve claro el valor sustitutivo de ἐντελέχεια. Incluso se aprecia en la idea un refuerzo mayor que si dijera ἐνεργείᾳ. En lugares paralelos del *De Gener. et Cor.* aparece la misma sustitución: 320b27, 320b32, 322a5, 322a12, 322b32, 344b20 [29].

En el *De Anima* la equivalencia llega a tener una fuerza de la que carece en otros lugares del *CA*, sobre todo por la definición del alma como ἐντελέχεια, y por un uso de esta palabra especialmente abundante (vid. cuadro de 3.4) en el libro II. Ver por ejemplo un texto, que comentaremos en su momento, en el que ἐντελέχεια sustituye plenamente a ἐνέργεια:

"la materia es potencia, y el eidos, la *entelecheia*, y esta se dice de dos modos, como la posesión del conocimiento (como saber y como el ejercicio (como el "teorizar")" [30].

27. *Metaph.*, 1038b 4-7.
28. *De Gener et Cor.* 320b 19.
29. En el capítulo 12 se hallan los restantes textos sobre esta sustitución *energeia/entelecheia*.
30. *De Anima,* 412a 10.

Es un ejemplo de una cuestión que en este libro II del *De Anima* reviste singular importancia. En efecto, en ese libro la palabra *energeia* se utiliza principalmente en forma verbal, con gran frecuencia, y ἐντελέχεια se reserva para expresar, no sólo el tercer sentido del acto que en esa obra se desarrolla, sino también *todos* los restantes sentidos del acto (el texto recién citado es uno de los más ciertos para estudiar el acto como εἶδος), aunque sin perder nunca su sentido propio y principal de "plenitud de ser".

Dada la amplitud de este estudio, no podemos detenernos a hacer un cuadro de todos los significados de *energeia* y *entelecheia* en cada uno de los textos del *De Anima*, pero semejante trabajo sin duda arrojaría resultados interesantes, aunque no nuevos, pues en el capítulo 7 tendremos ocasión de tratar esta cuestión. En cualquier caso, para lo que aquí nos interesa, ese lugar será el más importante para tener la certeza plena de la *intercambiabilidad* de usos de *energeia* y *entelecheia*.

Para resumir diremos que *energeia* ha pasado a significar el acto en general, y sus diversos sentidos, a partir del ámbito del movimiento. *Entelecheia* sigue un itinerario contrario: desde la designación de la οὐσία, ha pasado a designar los restantes sentidos del acto *por extensión*, al sustituir a *energeia*. Los detalles y oscilaciones que podrían eruditamente estudiarse, nos parece que deben contar con esta conclusión fundamental.

Una vez hechas estas aclaraciones sobre la ἐντελέχεια podemos pasar a estudiar *in recto* el segundo sentido del acto. Los textos que utilizaremos presentarán un uso alternativo de los términos ἐνέργεια y ἐντελέχεια, que ya no consideramos necesario volver a resaltar.

6.2. Acto como forma, *eidos* y *telos*

Elucidar el segundo sentido del acto es investigar la οὐσία:

"Por consiguiente, está claro que la substancia y la especie son acto (ὥστε φανερόν τι οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργεια ἐστιν)" [31].

Para resolver esta cuestión no debemos olvidar que, para Aristóteles, no se pueden hacer preguntas mal planteadas. Sería una pregunta mal planteada aquélla que buscara porqué algo es lo que es, ya que esa es la única causa para todas las cosas:

"Se busca siempre el "por qué" en el sentido de por qué una cosa se da en otra. Pues tratar de averiguar por qué el hombre músico es hombre músico, o bien es buscar lo dicho: por qué el hombre es músico, o bien es otra cosa. Ahora bien, *tratar de averiguar por qué una cosa es ella misma* no es tratar de averiguar nada... pero *'porque una cosa es ella misma' es la única respuesta y la única causa para todas las cosas*. Es, pues, evidente, que se busca la causa; y ésta es, desde el punto de vista de los enunciados, la esencia, que en algunas cosas es la causa final... Pero esta última causa (el primer motor) la buscamos cuando se trata de la generación y corrupción; en cambio la otra, también cuando se trata del ser" [32].

Que una cosa es ella misma es la única respuesta y el punto de partida. Por ello, no es formulable la pregunta ¿por qué esto es lo que es en acto? Sencillamente porque lo es. ¿Por qué es acto aquello que hace que una cosa sea lo que es? Esa es ya una pregunta hermenéutica respecto del acto mismo, pero no se puede pretender que la respuesta sea la conclusión de una demostración, como decir que acto es οὐσία por esto y por aquello. Más bien lo que hay que plantear es: ¿qué supone para la οὐσία ser acto? Queremos decir que nos encontramos con el hecho de que acto es

31. *Metaph.* 1050b 2.
32. *Metaph.*, 1041a 10-32.

οὐσία, pero no con el razonamiento que nos haga ver por qué lo es.

6.2.1. *Acto como sustancia, forma y* eidos

Οὐσία y μορφή son ἐνέργεια. Este es el segundo sentido del acto. Veamos como lo afirma Aristóteles:

> "De lo dicho se deduce claramente que, si la substancia es causa del ser de cada cosa, debe buscarse en estas diferencias cuál es la causa del ser de cada una de estas realidades. Ninguna de ellas es substancia, ni siquiera asociada con otra cosa; sin embargo, en cada una hay algo análogo a la substancia. *Y así como en las substancias lo que se predica de la materia es el acto mismo* (καὶ ὡς ἐν ταῖς οὐσίαις τὸ τῆς ὕλης κατηγορούμενον αὐτὴ ἐνέργεια, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὁρισμοῖς μάλιστα), también en las demás definiciones lo es en grado sumo. Por ejemplo, si tenemos que definir un umbral, diremos que es madera o piedra puestas de tal modo, y una casa, ladrillos y maderas puestos de tal modo (o añadiendo en algunos casos la causa final), y hielo, agua solidificada o condensada de tal modo, y armonía, tal o cual mezcla de agudo y grave. Y lo mismo en las demás cosas.
>
> Es claro, por consiguiente, que el acto y el enunciado son diferentes para cada materia (φανερόν δὴ ἐκ τούτων ἥτι ἡ ἐνέργεια ἄλλη ἄλλης ὕλης καὶ ὁ λόγοὺς); pues para unas es la composición, para otras la mezcla, y para otras alguna cosa de las mencionadas. Por eso, los que al definir una casa dicen que es un conjunto de piedras, ladrillos y maderas, describen la casa en potencia, pues estas cosas son materia; los que dicen que es un recinto protector de bienes y personas o algo semejante, hablan del acto; y los que juntan ambas descripciones, enuncian la tercera substancia, compuesta de estos elementos (pues el enunciado que se apoya en las diferencias parece expresar la especie y el acto, y el que se basa en las partes integrantes, más bien la materia) ((τὴν

ἐνέργειαν λέγουσιν) οἱ δ' ἄμφω ταῦτα συντιθέντες τὴν τρίτηχν καὶ τὴν ἐκ τούτων οὐσίαν (ἔοικε γὰρ ὁ μὲν διὰ τῶν διαφορῶν λόγος τοῦ εἰδοῦς καὶ τῆς ἐνέργειας εἶναι, ὁ δ' ἐκ τῶν ἐνυπαρχόντων τῆς ὕλης μάλλον)); y así también las definiciones aceptadas por Arquitas, pues abarcan ambas cosas. Por ejemplo, ¿qué es la ausencia del aire?. Quietud en gran extensión del aire; pues el aire es materia, y la quietud, acto y substancia. Qúe es bonanza?. Tersura del mar; el sujeto material es el mar, y el acto y la forma, la tersura.

Queda, pues, claro por lo dicho cuál es la substancia sensible y cómo lo es; pues *una lo es como materia, otra como forma y acto*, y la tercera se compone de éstas.

Hay que tener en cuenta que a veces no se ve bien si un nombre significa la substancia compuesta o el acto y la forma (τό μὲν ὑποκείμενον ὡς ὕλη θάλαττα, δέ ἐνέργεια καὶ μορθὴ μαλότης. φανερόν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων τις αἰσθητὴ οὐσία ἐστὶ καὶ πῶς. μὲν γὰρ ὥς ὕλη ἡ δ' ὡς μορθὴ καὶ ἐνέργεια, δὲ τρίτη ἐκ τοῦτων. Δεῖ δὲ μὴ ἀγνοεῖν ὅτι ἐνίοτε λανθάνει πότερον σημαίνει τὸ ὄνομα τὴν σύνθετον οὐσίαν τὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μορφὴν); por ejemplo, si el significado de 'casa' es el compuesto, es decir, 'refugio'; o si 'línea' significa 'díada en longitud' o 'díada', y 'animal', 'alma en un cuerpo' o 'alma', pues ésta es substancia y acto de algún cuerpo (αὐτή γὰρ οὐσία καὶ ἐνέργεια σώματος τινος). Pero 'animal' podría tener varios sentidos, no cómo expresado por un sólo enunciado, sino como referido a un sólo objeto.

Pero esto, que es importante para otras cosas, no lo es para el estudio de la substancia sensible; pues *la esencia reside en la especie y en el acto* (τὸ γὰρ τί ἦν εἶναι τῷ εἴδει καὶ τῇ ἐνέργεια ὑπάρχει)" [33].

Prescindimos de lo que no es objeto estricto de nuestro tema: el punto de vista lógico (consideración de la materia

33. *Metaph.* 1043a 2-37.

como indeterminación y como sujeto de atribución) que se da acerca de a triple división de la substancia, en especial acerca del σύνολον (compuesto), elementos de la definición, distinción substancia sensible-otras substancias, etc.

Lo que estrictamente nos interesa es el tratamiento de la οὐσία desde el punto de vista de la potencia y el acto. Decimos que algo está en potencia cuando se dan (o definimos) sólo los elementos que la constituyen, es decir, la materia. Pero estos elementos, entes determinados, son, según hemos repetido hasta aquí, otras cosas que, moviéndose, pueden llegar a ser algo distinto. Decimos que algo es en acto (o hablamos del acto) al afirmar aquello que lo constituye como tal (lo que en el texto llama diferencias —διαφορῶν—).

Del texto se obtienen: una equiparación de ἐνέργεια y λόγος, dos sustituciones de forma por ἐνέργεια, dos equiparaciones de ἐνέργεια y εἶδος, dos equiparaciones de ἐνέργεια y οὐσία, y tres de ἐνέργεια y μορφὴ. En total, afirma 10 veces que ἐνέργεια es οὐσία, aunque no taxativamente.

Que ἐνέργεια es μορφὴ se ve por la sustitución que se realiza de μορφὴ por la palabra ἐνέργεια en los textos siguientes:

> "El enunciado tiene siempre de una parte materia y de otra acto (καὶ ἀεὶ τοῦ λογοῦ τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ ἐνέργεια ἐστιν)" [34].

> "Pues la substancia que es materia y potencia, no acto, es causa de esto" [35].

Dos observaciones típicamente aristotélicas completan la cuestión:

34. *Metaph.* 1045a 35.
35. *Metaph.* 1050b 27.

"Además la materia está en potencia porque puede llegar a la especie; pero cuando está en acto, entonces está en la especie" [36].

En esta primera observación, estar en acto (ἐνεργείᾳ ᾖ) y estar en la especie (ἐν τῷ εἴδει ἐστίν) se implican mutuamente: cuando uno (ὅταν) entonces el otro (τότε). Esta observación bastaría para atribuir a la especie el ser acto o en acto. Pero Aristóteles lo afirma poco después como 'evidente' (φανερόν):

"Por consiguiente, está claro que la substancia y la especie son acto (ὥστε φανερόν τι οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργεια ἐστιν)" [37].

En *Phys.* se contiene una doctrina muy parecida. El testimonio es importante porque permite insistir en que este segundo sentido del acto lo tenía ya entonces Aristóteles plenamente desarrollado, aunque sin los perfiles tan maduros que muestran los textos de la *Metafísica* que acabamos de transcribir:

"Si la materia y la *entelecheia* son lo mismo (εἰ οὖν τὸ αὐτὸ ὁ ὕλη καὶ ἡ ἐντελέχεια) (pues el agua es ambas cosas, la una en potencia y la otra en *entelecheia* —ὕδωρ γὰρ ἄμφω, ἄλλὰ τὸ μὲν δυνὰμει τὸ δ' ἐντελεχείᾳ—) el agua será respecto del aire como la parte respecto del todo... es por la visión (συμφύσις) por lo que ambas partes se vuelven en acto (ἐνεργείᾳ έν γένωται)" [38].

Lo interesante del texto es la equiparación materia/*entelecheia*, y potencia/*entelecheia*, en la cual *entelecheia* ha absorbido el significado de *forma*. En el *De Anima* las expresiones son mucho más depuradas:

36. *Metaph.* 1050a 15.
37. *Metaph.* 1050b 2. Cfr. *Metaph.* 1071a 8: "La especie está en acto, si está separada (ἐνέργεια μέν γάρ τὸ εἶδος, ἐάν ᾖ χωριστόν)".
38. *Phys.* 213a 7.

"La materia es potencia, el eidos *entelecheia* (ὕλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια)" [39].

Véase este texto ya citado:

"La materia es potencia, y el eidos, *entelecheia*, y ésta se dice de dos modos, como la posesión del conocimiento (ἐπιστὴμη) y como el pensar (τό θεωρεῖν)" [40].

En el *De Anima* más de una vez el acto es equiparado al λόγος, lo que puede considerarse como otra variante de este segundo sentido del acto:

"la *entelecheia* es el logos de lo que es en potencia (τι τοῦ δυνὰμει ὄντος λόγος ἐντελέχεια)" [41].

Por lo que respecta a otras afirmaciones sobre el valor de ἐντελέχεια como actualidad a partir del εἶδος y la μορφή, podemos citar:

"El bronce es, en efecto, una estatua en potencia; sin embargo, la *entelecheia* del bronce, en cuanto bronce, no es movimiento (ἄλλ' ὅμοως οὐχ ἡ τοῦ χαλκοῦ ἐντελέχεια ῆ χαλκός, κίνησις ἐστίν). Pues no es lo mismo ser bronce que ser tal o cual potencia, ya que, si fuese absolutamente lo mismo según el enunciado, la *entelecheia* del bronce sería un movimiento" [42].

Estrictamente del texto se deriva la definición de ἐντελέχεια como ser bronce (χαλκω εἶναι) en cuanto bronce (ῇ χαλκός) según el enunciado (κατὰ τόν λόγον). Ser lo que se es según el λόγος es ser "la *entelecheia* del bronce" (χαλκοῦ ἐντελέχεια). Al decir "la *entelecheia* del bronce

39. *De Anima* 414a 17.
40. *De Anima* 412a 10.
41. *De Anima* 415b 15. Omitimos una discusión sobre el significado de λόγος. Puede darse el de "razón", *ratio*. Cfr. *GEL*, pág. 850.
42. *Metaph.* 1065b 23-27.

sería un movimiento", podía haber dicho exactamente 'τὸ τί ἦν εἶναι' o 'μορφή'. La condición actual (ἐνέργεια) de la μορφή es la ἐντελέχεια (μορφή ἐντελεχείᾳ, expresión que no aparece en Aristóteles, pero que podría ser legítima).

La equivalencia de ἐντελέχεια y οὐσία queda expresada de modo definitivo en el tratamiento de la unidad de la ἐντελέχεια:

> "Es imposible que una substancia está compuesta de substancias presentes en ella como en *entelecheia*; pues las cosas que así son dos en *entelecheia* nunca son una en *entelecheia*; pero, si son dos en potencia, pueden ser una (por ejemplo, la línea doble consta de dos medias líneas en potencia; pues la *entelecheia* separa) (ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει); de suerte que, si la substancia es una, no estará compuesta de substancias presentes en ella y de aquel modo que expone bien Demócrito; afirma, en efecto, que es imposible que de dos cosas se haga una, o de una dos; pues convierte en substancias las magnitudes indivisibles. Es, por tanto, evidente que lo mismo sucederá con el número, si el número es, como dicen algunos, una composición de unidades; pues o bien la díada no es una, o no hay en ella unidad en *entelecheia* (ἡ γὰρ οὐχ ἕν ἡ δύας ἡ οὐκ ἔστι μόνας ἕν αὐτῇ ἐντελεχείᾳ)" [43].

Las cosas que son dos en *entelecheia* nunca son una en *entelecheia*, pues la *entelecheia* separa. ¿Qué quiere decir eso? Que "si la οὐσία es una" (εἰ ἡ οὐσία ἕν), entonces la unidad pertenece a la *entelecheia*. Sabemos, por otros libros, que la οὐσία es una; entonces no puede estar compuesta de substancias presentes en ella (ἐνυπαρχουσῶν), *en entelecheia (*ἐντελεχείᾳ), podríamos añadir nosotros. La ἐντελέχεια separa (χωρίζει) [44] y no une, porque ella es la unidad.

43. *Metaph.* 1039a 3-14.

44. Χωρίζω viene de χωρα (espacio, lugar), y significa por tanto *poner espacio, separar* entre sí las cosas. Cfr. *GEL* pág. 2016. Para la relación de εἶδος como lo separable (χωριστόν) y como ἐνέργεια, cfr. *Metaph.* 1071a 8 y ss.

Algo en *entelecheia* está separado, en el sentido de que es οὐσία, algo uno, existente en sí mismo, es decir, ὑποκείμενον, sujeto. La *entelecheia* separa porque, como hemos visto, significa estar en el τέλος, por tanto, dentro de los límites propios de la esencia que se es. Significa por ello tener ὅριξις, frontera, término, definición (ὁρισμός):

> "también la definición es una, pero tampoco pueden explicarla. Y es natural que así ocurra, pues la razón es la misma, y la substancia es una como hemos dicho, y no según dicen algunos, como si fuese cierta unidad o un punto, sino que cada una es una *entelecheia* y cierta naturaleza (οἷον μονάς τις οὖσα ἤ στιγμή, ἀλλ' ἐντελέχεια καὶ φύσις τις ἕκαστη)" [45].

Cada οὐσία (ἑκάστη) es *entelecheia* y cada οὐσία es una (καὶ ἡ οὐσία ἕν οὕτως) "y no como dicen algunos...".

6.2.2. Telos *y* energeia

Τέλος es una palabra griega de muy rico significado. Concretamente en Aristóteles significa: *fin, perfección y causa final.* Fin como aquello hacia lo que se mueven las cosas:

> "El fin es una de las cosas extremas". "La muerte se llama fin por metáfora, porque ambos son cosas extremas (ἄμφω ἔσχατα)" [46].

Fin como perfección y absolutez de algo:

> "Toda naturaleza y toda substancia impasible (οὐσίαν ἀπάθῆ) y que ha alcanzado por sí misma lo mejor es un fin" [47].

45. *Metaph.* 1044a 6-10.
46. *Metaph.* 1021b 25 y 29; 1022a 7-8, etc.
47. *Metaph.* 1074a 19.

> "Es preciso recapitular sobre lo que hemos dicho, resumir lo más importante y sacar la conclusión (καὶ συναγογόντας τὸ κεφαλάιον τέλος ἐπιθεῖναι)" [48].

> "Otras son causas como el fin y el bien de las otras cosas; pues aquello para lo cual las demás cosas se hacen quiere ser lo mejor y el fin de las demás cosas; y nada importa decir que es el Bien en sí o un bien aparente" [49].

> "Pero no ha de pensarse que la ciencia que buscamos trata de las causas mencionadas en la Física; pues ni puede tratar de la causa final, pues ésta es el Bien, y éste se da en el dominio de la acción y en los entes en movimiento ; y esto es lo primero que mueve —pues es tal la índole del fin—; pero el primer motor no existe en las cosas inmóviles" [50].

Fin como causa final. Se expresa en griego por τὸ οὗ ἕνεκα:

> "Las causas se dividen en cuatro... y la cuarta, la que se opone a ésta, es decir, la causa final o el bien (pues éste es el fin de cualquier generación y movimiento)" [51].

> "Se llama causa... además lo que es como el fin, y esto es aquello para lo que algo se hace (αἴτιον λέγεται... ἔτι ὡς τὸ τέλος. τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οῶ ἕνεκα)" [52].

Se observa como en estos textos se dice de la causa final (τὸ οὗ ἕνεκα) que es el Bien, y que el fin es tal. En los textos que siguen, aparecen los tres sentidos de τέλος íntimamente unidos:

48. *Metaph.* 1042a 4.
49. *Metaph.* 1013b 25-28.
50. *Metaph.* 1059a 34-38. Cfr. *E.N.* 1097a 15: "Si hay un fin para todo lo que hacemos, éste será el bien alcanzable mediante la acción".
51. *Metaph.* 983a 31. Cfr. también *Metaph.* 1022a 8.
52. *Metaph.* 1013a 33.

"Además aquello en vista de lo cual se hace algo es un fin; y es tal lo que no se hace en vista de otra cosa, sino que las demás se hacen en vista de ella; por consiguiente tal término último, no habrá progresión al infinito, y si no existe, no habrá aquello en vista de lo cual. Pero los que suponen la progresión infinita destruyen sin darse cuenta la naturaleza del Bien. (Sin embargo nadie intentaría hacer nada si no hubiera de llegar a un término); ni habría entendimiento en los entes, pues el que tiene entendimiento obra siempre en vista de algo, y esto es un término; el fin en efecto, es un término (οὐδ'ἂν εἴη νοῦς ἒν τοῖς οὖσιν. ἕνεκα γὰρ τινος ἀεὶ πράττει ὁ γε νοῦν ἔχων τοῦτο δὲ ἐστι πέρας)" [53].

"Cómo, en efecto, ha de ser posible que haya en las cosas inmóviles un principio del movimiento o la naturaleza del bien, si todo lo que es bueno en sí y por su propia naturaleza es un fin, y por tanto una causa, puesto que en vista de ello se hacen y son las demás cosas, y el fin y aquéllo en vista de lo cual se hace algo son fin de alguna acción, y todas las acciones se ejecutan con movimiento" [54].

Vistos los sentidos de τέλος, se trata ahora de completar los textos anteriores, relacionando las nociones de οὐσία y τέλος.

Sabemos que μορφή y εἶδος son uno de los sentidos en que se dice οὐσία (cfr. *Metaph.*, 1017b 25) y una de las primeras causas (cfr. *Metaph.*, 983a 27). Sabiendo que τέλος es el Bien de cada cosa, podemos decir que:

"En otro sentido, se dice del compuesto de la materia y de la forma, como proceden del todo las partes, y de la Ilíada el canto, y de la casa, las piedras; pues *el fin es la*

53. *Metaph.* 994b 9-16.
54. *Metaph.* 996a 22-26.

forma y perfecto es lo que tiene fin (τέλος μὲν γὰρ ἐστιν ἡ μορφή, τελεῖον δὲ τὸ ἔχον τέλος)" [55].

"Y es naturaleza no sólo la materia primera..., sino también la especie y la substancia, y éste es el fin de la generación" [56].

El fin de la generación es el εἶδος y la οὐσία. Por tanto, si οὐσία es ἐνέργεια y τέλος es οὐσία, no cabe duda de que τέλος ha de ser ἐνέργεια:

"Así pues, cuando se busca la causa de algo, puesto que las causas se dicen en varios sentidos, es preciso enunciar todas las causas posibles. Por ejemplo, ¿cuál es la causa del hombre como materia? ¿Acaso los monstruos? ¿Y cuál como motor? ¿Quizá el semen? ¿Y cual como especie? La esencia. ¿Y cuál como aquéllo para lo que? El fin. Pero quizá las dos últimas son una misma" [57].

Aquí Aristóteles es todavía cauto según su costumbre. No así en el texto siguiente:

"Pero también en cuanto a la substancia; en primer lugar, porque lo que es posterior en cuanto a la generación es anterior en cuanto a la substancia (por ejemplo, el varón adulto es anterior al niño, y la persona humana, anterior al semen; pues lo uno ya tiene la especie, y lo otro, no); y porque todo lo que se genera va hacia un principio y un fin (pues es principio aquello por cuya causa se hace algo, y la generación se hace por causa del fin), y el fin es el acto, y por causa de éste se da la potencia. Los animales, en efecto, no ven para tener vista, sino que tienen vista para ver (τέλος δ' ἡ ἐνέργεια, καὶ τοῦτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται. Οὐ γὰρ ἵνα ὄφιν ἔχουσιν ὁρωσι τὰ ζῶα ἀλλ' πος ὁρῶσιν ὄφιν ἔχου-

55. *Metaph.* 1023a 34.
56. *Metaph.* 1015a 10.
57. *Metaph.* 1044a 32.

sin), y de igual modo se tiene el arte de construir para construir, y el de especular para especular; pero no se especula para tener el arte de especular, a no ser los que se ejercitan (μελετῶντες), pero éstos no especulan, sino en cuanto lo hacen de este modo, o porque necesitan especular" [58].

Más que las alusiones a la prioridad del acto sobre la potencia según el tercer sentido del acto, lo que interesa destacar ahora es que "todo lo que se genera va hacia un fin" (ἐπ' ἀρχὴν καὶ τέλος), y que aquello por lo que se hace (τό οὗ ἕνεκα) algo se da en toda generación. Quede recordado *Metaph.*, 1071b5-11, según el cual todo movimiento va hacia algo (εἰς) (cfr. 5.1). Ese algo es el fin de la generación. Por tanto, el fin de la generación es un acto que cumple la referencia del movimiento *según el término*, es decir, aquello que es fin del movimiento es acto, y mueve a lo que es potencia hacia el acto, según la propia actualidad de la μορφή.

Esta es la conclusión: no sólo la μορφή y la οὐσία son acto, sino que mueven hacia la ἐνέργεια, siendo fin, a lo que está en potencia. Esto viene expresado con plenitud en el texto citado de 1059b34-37.

El fin es lo primero que mueve. Si antes, en 1015a 10, hemos resaltado que οὐσία y εἶδος son τέλος, ahora hay que resaltar que son τέλος τῆς γενέσεως (de la generación). La οὐσία, siendo acto, es lo primero que mueve de la potencia al acto, siendo τέλος de toda generación.

Podemos resaltar ahora otra característica del τὸ τέλος:

"El fin, en efecto, es un límite (τὸ γὰρ τέλος πέρας ἐστίν)" [59].

58. *Metaph.* 1050a 4-14.

59. *Metaph.* 994b 16. Para πέρας, cfr. *GEL* pág. 1365: significa *límite* o aquello que limita o tiene límites. Se distingue claramente de ὅρισις: *término, frontera*. Para mantener esta distinción traduzco πέρας por *límite*

Πέρας es lo que circunscribe algo, su límite, la frontera de su ser, podríamos decir. Pero tiene aún un sentido más profundo, que es, no sólo el límite de algo, sino precisamente ese algo como limitado en su propio ser:

"Límite se llama lo último de cada cosa, y lo primero fuera de lo cual no es posible tomar nada de ella, y lo que sea especie de magnitud, y el fin de cada cosa (y es tal aquello a lo que se dirige el movimiento y la acción, y en aquello desde lo que comienza; pero algunas veces ambas cosas, aquello desde lo que comienza y aquello a lo que se dirige y la causa final), y la substancia de cada cosa y la esencia de cada cosa; pues ésta es límite del conocimiento, también de la cosa. Por consiguiente, está claro que, de cuantos modos se dice el principio, de tantos se dice también el límite, y todavía de más, pues el principio es un límite, pero no todo límite es principio" [60].

Πέρας es también τέλος, οὐσία y τὸ τί ἦν εἶναι (esencia), ya que ésta es el πέρας del conocimiento, y por tanto de la cosa (τοῦ πράγματος). Por tanto, πέρας será también ἐνέργεια. Esto no lo dice Aristóteles expresamente en ningún pasaje del *CA*, pero podemos demostrarlo indirectamente. En *Metaph.*, 1071a 18 dice:

"Los primeros principios de todas las cosas son: lo que es primariamente esto en acto, y otra cosa que lo es en potencia (Πάντων δὴ πρῶται ἀρχαὶ τὸ ἐνεργείᾳ πρῶτον τοδὶ καὶ ἄλλο δυνάμει)" .

Habla de πρῶται ἀρχαὶ :τὸ ἐνεργείᾳ y τοδὶ ἄλλο δυνάμει. En el penúltimo pasaje citado *(Metaph., 1022a4-13) dice*

y no por *término*, siguiendo a ROSS, que siempre lo hace así, frente a la versión latina de MOERBEKE, que traduce πέρας por *terminus*. GARCÍA-YEBRA sigue a MOERBEKE normalmente, excepto sus vacilaciones acostumbradas, por ejemplo, 1048b 18, donde traduce πέρας por *límite*.

60. *Metaph.* 1022a 4-13.

que: "de cuantos modos se dice el principio, de tantos se dice también el límite, todavía de más...". Por tanto, límite se dirá también de lo que está en acto (ἐνεργείᾳ).

Por tanto, acerca del πέρας queda demostrado que siendo *lo primero dentro de lo cual está todo lo de cada cosa*, es la οὐσία y esencia de cada cosa. Por tanto, el τέλος y el acto. Manténgase presente este sentido de τέλος como πέρας, al cual alcanza también la condición de ἐνέργεια que el τέλος tiene.

Para ilustrar todo esto podemos ver el significado de la palabra τελεῖον, que reúne en sí fundamentalmente el sentido de τέλος como Bien (ἀγαθόν) y como πέρας:

> "Se llaman perfectas aquellas cosas que han conseguido el fin, siendo éste noble, pues se llaman perfectas por tener el fin" [61].
>
> "Perfecto es lo que tiene el fin (τελεῖον δὲ τὸ ἔχον τέλος)" [62].

Siendo τελεῖον, traducido al Latín por *perfectus*, rompiendo la relación etimológica, aquello que posee el fin, tendrá las características propias del fin: lo τελεῖον es lo que posee la excelencia (ἀρετὴ) de algo, el bien, y lo posee sin que necesite nada externo, sin que carezca de ninguna parte de ello:

> "perfecto se dice en primer lugar, aquello fuera de lo cual no es posible tomar ninguna parte de ello (por ejemplo, tiempo perfecto de cada cosa es aquel fuera del cual no es posible tomar algún tiempo que sea parte de ese tiempo), y lo que, según la excelencia y el bien, no puede ser superado en cuanto al género; por ejemplo, un médico es perfecto, y un flautista es perfecto, cuando, según la especie de la propia excelencia, nada les falta (y

61. *Metaph.* 1021b 23.
62. *Metaph.* 1023a 34.

así, por metáfora, también en las cosas malas decimos 'un sicofanta perfecto' o 'un ladrón pefecto', puesto que también los llamamos buenos, por ejemplo, 'un buen ladrón' o 'un buen sicofanta'. Y la excelencia es cierta perfección; pues cada cosa es perfecta y toda substancia es perfecta cuando, según la especie de la propia excelencia, no carece de ninguna parte de su magnitud natural)" [63].

La οὐσία es τελεία cuando no carece de ninguna parte de su magnitud natural, es decir, cuando cumple verdaderamente el ser τέλος como ἀγαθόν y como πέρας.

6.2.3. Energeia, tode ti *y esencia*

Es necesario considerar ahora un texto del libro M de la *Metafísica*, en el que Aristóteles define una característica del acto:

"mientras que el acto es ὡρισμένος y de lo ὡρισμένος, siendo τὸδε τι y de lo que es τὸδε τι" [64].

He dejado sin traducir, por el momento, ὡρισμένη y τὸδε τι para que no se pierda todo el brillo del pensamiento aristotélico que en ellas se trasluce.

'Ωρισμένη viene de ὁρίζω [65], igual que ἀόριστον. 'Ορίζω significaba originalmente poner límites o fronteras o términos, luego significó "definir". 'Ορισμός se traduce al latín

63. *Metaph.* 1021b 12-23.
64. *Metaph.* 1087a 14. El pasaje es de muy difícil traducción. Obsérvese el sospechoso paralelismo entre ROSS y GARCÍA-YEBRA, que incluye un gratuito objeto definido en el genitivo: "but the actuality, being definite, deals with a definite object —being a 'this'— it deals with a 'this'" (ROSS); "mientras que el acto es definido y tiene por objeto lo definido, y siendo algo determinado, tiene por objeto lo determinado" (GARCÍA-YEBRA). En cambio dice MOERBEKE: "actus vero determinatus et determinati, cum quod quid huiusque alicuius sit". Se ajusta mucho más al griego.
65. Cfr. *GEL*, pág. 1250.

como *definitio* [66], es decir, es el acto de poner ὅρισις (término). 'Ωρισμένος es el participio de ὁρίζω, significaría aquello a lo que se ha puesto frontera: lo determinado (mejor que definido, que viene de 'finis', 'fin', τέλος). Valiendo ambas traducciones (*determinado* y *definido*), preferimos *determinado por mayor respeto a la etimología. Siendo* ὁρισμός la *definitio* en latín, dice Aristóteles sobre ella:

"Sólo hay definición de la sustancia" [67].

Este simple botón de muestra nos hace ver que lo determinado o definido (ὡρισμένος) sólo puede se la οὐσία. Queda claro, pues, que se atribuye a la ἐντελέχεια algo que sólo pertenece a la οὐσία. Por tanto, a la ἐνέργεια como οὐσία pertenece propiamente el ser "definido", "determinado", ya que el acto mismo es algo ὡρισμένος y ὡρισμένου, es decir, acto *de lo que es* determinado.

También se dice de la ἐνέργεια que es τὸδε τι y τοῦδέ τινος. Tὸδε τι significa algo particular específico, "este qué" [68]. Esta expresión funciona como teniendo el mismo ámbito nocional que οὐσία [69], y, de hecho, como uno de sus sinónimos en toda la obra de Aristóteles [70]. Se traduce al Latín por *quod quid* o *hoc aliquid* [71]. Por tanto, se dice de la ἐνέργεια que es τὸδε τι y propia de lo que es τὸδε τι. Tὸδε τι hemos dicho que equivale a οὐσία. En resumen, se afirma del acto lo que se afirma de la οὐσία: que es ὡρισμένος y τὸδε τι. Hasta ese punto ἐνέργεια es οὐσία.

El siguiente texto nos da, al afirmar cómo el sujeto es οὐσία (según lo visto en 1017b25), el sentido de la materia

66. En toda la obra de Aristóteles, ὁρισμός significa *definitio*. Cfr. BONITZ, *Index, op. cit.* pág. 524b 45 y ss.

67. *Metaph.* 1031a 1.

68. Cfr. *GEL* pág. 1197. No es exacto el equivalente de la palabra esencia, para la cual Aristóteles utiliza otra expresión, que enseguida mencionaremos. No obstante τόδε τι guarda una evidente relación con el concepto de esencia.

69. Cfr. BONITZ, *Index, op. cit.,* págs. 495b 37 y 544b.

70. *Metaph.* 1017b 25.

71. Cfr. MOERBEKE, *Metaph.* 1087a 14.

como δυνάμει τόδε τι, como τόδε τι en potencia, afirmando que no es τόδε τι en acto (μὴ τόδε τι οὐσία ἐνέργεια). El τόδε τι ἐνεργείᾳ es lo que dice luego: el enunciado (ὁ λόγος) y la forma (μορφή) que, siendo algo determinado (τόδε τι), es separable por el enunciado:

> "Todas las sustancias sensibles tienen materia. Y es sustancia el sujeto, en un sentido la materia (al decir materia me refiero a lo que no siendo en acto *hoc aliquid*, es en potencia *hoc aliquid*), y en otro sentido el enunciado y la forma, lo que, siendo *hoc aliquid*, es separable por el enunciado" [72].

Para completar estas precisiones permítasenos insistir en un punto ya tratado, pero que adquiere ahora nueva luz. Es aquí donde aparece la esencia. Se trata de ver cómo la forma ejerce su actualidad. El texto que nos lo muestra es de gran profundidad:

> "Es pues evidente que lo que así proceden, de acuerdo con las definiciones y enunciados que les son habituales, no pueden responder ni solucionar esta dificultad. Pero, si se admite nuestra distinción entre la materia y la forma, entre la potencia y el acto, dejará de parecer difícil lo que indagamos. Esta dificultad, en efecto, es la misma que si la definición de 'vestido' fuese 'bronce redondo'; pues este nombre sería signo del enunciado, de suerte que la cuestión se reduciría a saber cuál era la causa de que lo redondo y el bronce constituyesen una unidad. La dificultad desaparece, porque lo uno es materia y lo otro forma. ¿Cuál es entonces la causa de que lo que es en potencia sea en acto, aparte de la eficiente, en las cosas sujetas a generación?. No hay, en efecto, ninguna otra causa de que la esfera en potencia sea esfera en acto, sino la esencia de una y otra cosa.

72. *Metaph.* 1042a 25-29.

"A causa de esta dificultad hablan algunos de 'participación', sin poder decir cuál es la causa de la participación ni qué es participar. Otros hablan de 'coexistencia' del alma; Licofrón, por ejemplo, dice que la ciencia es la coexistencia del saber y del alma. Otros piensan que la vida es una 'composición' o 'conexión' de un alma con un cuerpo. Pero este enunciado valdría para todo; 'estar sano', en efecto, sería la 'coexistencia' o 'conexión' o 'composición' de un alma con la salud, y el hecho de que el bronce sea un triángulo, una 'composición' del bronce y del triángulo, y ser blanco una composición de superficie y blancura. Y la causa está en que buscan un concepto unificador de potencia y *entelecheia*, y una diferencia; pero como hemos dicho, la materia última y la forma son lo mismo, aquella en potencia y ésta en acto, de suerte que es igual buscar cuál es la causa de la unidad y de ser uno; cada cosa, en efecto, es una, y tanto lo potencial como lo actual son uno en cierto modo; de suerte que no hay ninguna otra causa, a no ser alguna que haga pasar de la potencia al acto. Y las cosas que no tienen materia, todas son absolutamente y directamente algo uno" [73].

En síntesis: el ejercicio de la actualidad de la forma tiene un supuesto sobre el que se apoya, que es el doble sentido del ente.

En efecto, la οὐσία puede ser en potencia y en acto. Es lo que Aristóteles expresa al decir: "cada cosa, en efecto, es una, y tanto la potencia como el acto son uno en cierto modo". La unidad de la οὐσία se despliega como materia y como forma ("la materia y la forma son lo mismo") que es lo mismo que decir en potencia y en acto ("aquélla en potencia, ésta en acto").

La esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) de la "esfera en potencia y de la esfera en acto" es la misma, aunque en el texto habla de la esencia de cada una (ἑκάτερῳ), ya que lo hace para

73. *Metaph.* 1045a 21-33 y 1045b 8-24.

resaltar su diferencia en cuanto al acto. La unidad de la οὐσία es una, y las partes de la definición (materia y forma) pasan a serlo de la οὐσία mediante el despliegue de estas dos nociones. Así se resuelve el problema de la unidad del enunciado. Pero, al mismo tiempo, aparece la estricta causalidad de la forma, que es la que hace que "la esfera en potencia sea esfera en acto". Este ejercicio causal no puede realizarse más que siendo la esencia *el propio acto*. Al ser acto, ejerce su causalidad sobre la esfera en potencia *moviendo* (κινῆσαν) desde la potencia (ἐκ δυνάμει) hacia el acto (εἰς ἐνέργειαν). Por tanto la causalidad se ejerce según la actualidad de la forma. Esta conclusión de la actualidad de la forma, como aquello hacia lo cual (εἰς) algo se mueve, quedó vista en 6.1.2.

6.2.4. Energeia *como bien*

Una consecuencia de la plenitud ontológica del acto es su relación con lo bueno (ἀγαθόν). Para obtener una comprensión plena de esta dimensión de la *energeia*, es preciso adoptar una perspectiva ética, que no tendremos hasta estudiar el dinamismo del alma (tercer sentido del acto), que se despliega hacia su felicidad y que se actualiza mediante el placer.

No obstante conviene dejar aquí constancia de la relación entre el bien y la *energeia*, pues ambas nociones aparecen mezcladas con el fin y la *ousía*. En efecto, hemos de recordar que el bien es como el ente:

> "Y, como el bien se dice en tantos sentidos como el ente...(ἔτι ἐπεὶ τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι)" [74].

Añade Aristóteles en otro lugar:

74. *E.N.* 1069a 23. ROSS traduce: "further since 'good' has as many senses as being...".

"Puesto que 'Ente' y 'No-ente' se dicen, en un sentido, según las figuras de las categorías, en otro, según la potencia o el acto de estas categorías" [75].

En efecto, si el ente se dice "κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν", como vimos en 4.1, entonces se nos hace evidente qu el bien se dirá también "κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν". En efecto:

"pues ni puede tratar de la causa final, pues ésta es el Bien (οὔτε γὰρ περὶ τὸ οὗ ἕνεκεν (τοιοῦτον γὰρ τὸ ἀγαθὸν)), y éste se da en el dominio de la acción y de los entes en movimiento, y esto es lo primero que mueve —pues es tal la índole del fin—; pero el primer Motor no existe en las cosas inmóviles" [76].

El fin es el Bien, afirma aquí Aristóteles. Pero el fin es el acto. Luego el acto es el Bien:

"Que el acto es también mejor y más valioso que una buena potencia, es evidente por lo que vamos a decir (ὅτι δὲ καὶ βελτίων καὶ τιμιωτέρα τῆς σπουδαίας δυνάμεως ἡ ἐνέργεια, ἐκ τῶνδε δῆλον)" [77].

Esto aparece con más claridad en un texto próximo a éste, en el cual aparece la palabra ἐνέργεια en plural (ἐνεργείας) referida a los contrarios (estar sano y estar enfermo). Uno de los dos será el bien, ya que no se dan simultáneamente los actos. 'Εένργεια y τἀγαθὸν se equiparan:

"Así pues, la potencia para los contrarios se da simultáneamente; pero es imposible que se den simultáneamente los actos (por ejemplo estar sano y estar enfermo), de suerte que uno de los dos será necesariamente el bien; en cambio, la potencia será ambas cosas o ninguna. Por consiguiente, es mejor el acto. Pero, en las cosas más

75. *Metaph.* 1051 a 34-35.
76. *Metaph.* 1059a 34-38.
77. *Metaph.* 1051a 4.

malas, el fin y el acto serán también necesariamente peores que la potencia; pues la potencia para ambos es la misma" [78].

Esta alusión a las relaciones de ἐνέργεια y τἀγαθὸν permite, por un lado, poner el punto final adecuado a la consideración de *entelecheia* como perfección (pues evidentemente, en los textos citados, ἐνέργεια se usa en su segundo sentido, expresado con plenitud en la ἐντελέχεια). Por otra parte, nos permite afirmar que *el acto es mejor* porque uno de los contrarios es en acto, y eso es el Bien, ya que la potencia es ambas cosas o ninguna. El Bien se da, pues, en lo que es no en potencia sino en acto. Hay mayor riqueza ontológica en el acto. Hay más ser, porque se da la οὐσία:

"El amar actual (φιλεῖν πότερον) implica placer (φάινεται), ya que el bien (αγαθόν) es según el acto (κατ' ἐνέργειαν)" [79].

En la *Etica a Nicómaco* se habla de *la mayor energeia* (βελτιστη ἡ ἐνέργεια) cuando se señala que ella es la más perfecta y agradable, propia del órgano mejor condicionado respecto de su más alto objeto [80]. Es una consideración que precisa el desarrollo que más adelante haremos, y que permite ver que fue en esta obra donde el Estagirita alcanzó una evolución mayor en la utilización "técnico-filosófica" de la noción de *energeia*. En cualquier caso es una evolución que ha de ser comprendida desde la relación de lo bueno con el acto, tal como acabamos de exponerla.

78. *Metaph.* 1051a 10-17.
79. *E.E.* 1237a 22.
80. *E.N.* 1174b 15-20 y ss.

Capítulo VII

TERCER SENTIDO DEL ACTO. *PRAXIS* Y *ENERGEIA*. ACTO COMO OPERACION

7.1. *Praxis* y *energeia*

7.1.1. *Potencia activa y* poiesis

Hemos estudiado en 4.2.3. que la potencia se divide en activa y pasiva. La pasiva quedó definida así:

> "Una en efecto es la potencia pasiva, que es, en el paciente mismo, un principio para ser cambiado por efecto de otro o en cuanto que es otro" [1].

Esta potencia pasiva es la que afecta al móvil, y la que ha sido principalmente considerada al estudiar el movimiento como acto de un ente en potencia (pasiva) mientras está en potencia. La actualización de esta potencia es primero el movimiento, y después el término del mismo. La potencia pasiva puede ser considerada no sólo según el movimiento, sino también en el sentido de δύναμις κατ' ἐνέργειαν.

Pero ahora nos queda tomar en cuenta la noción de potencia activa para señalar el acto que a esa potencia corresponde. Empezar el estudio del tercer sentido del acto sin haber considerado esta noción de *potencia activa* nos expondría a no advertir el ámbito que esa potencia nos

1. *Metaph.* 1046a 12.

abre. Buscar el acto que a esa potencia corrresponde es el modo adecuado de enfocar el estudio del tercer sentido del acto, que nos llevará desde el simple agente o motor hasta el pensamiento y hasta el núcleo mismo de la teología aristotélica: la νοήσις νοήσεως.

Así pues, primero hemos de buscar, en los textos sobre la potencia, la definición y las precisiones de Aristóteles sobre la potencia activa.

Si reflexionamos un poco en la definición de potencia como

> "un principio de cambio que radica en otro o en el mismo en cuanto otro (ἐστιν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλω ἢ ἄλλο)" [2]

advertiremos con facilidad la cautela de Aristóteles. En efecto, si, según lo estudiado en 4, la potencia fuera sólo la capacidad que algo tiene para llegar a ser otra cosa en virtud de un principio extrínseco que lo mueve (principio de movimiento), podríamos entonces definirla como "dependencia de un principio de movimiento". Entonces, nada que moviera sería potencia, sino puro acto. La potencia estaría sólo en el móvil. Pero Aristóteles atribuye la noción de potencia al mismo principio de movimiento. Potencia es principio de movimiento en otro. Así queda establecida la interacción causal del movimiento entre dos entes. De este modo, a la definición se le pueden dar dos sentidos: a) todo lo que es potente es principio de movimiento (potencia activa), b) todo lo que es potente tiene su principio de movimiento *en otro* (potencia pasiva).

Podemos ahora entender mejor por qué las distinciones de Aristóteles entre potencia de hacer (ποιεῖν) y potencia de padecer (πάσχειν):

> "Asimismo, estas se llaman potencias de hacer o padecer simplemente una acción o de hacerla o padecerla bien,

2. *Metaph.* 1046a 11.

de suerte que también en los enunciados de éstas están incluídos de algún modo los conceptos de las potencias anteriores. Está claro, por consiguiente, que en cierto sentido es misma la potencia de hacer y la de padecer (pues una cosa es potente por tener ella misma la potencia de recibir, o bien porque la tiene otra para recibirla de ella), pero en otro sentido son distintas. Una, en efecto, está en el paciente (pues el paciente padece, y uno padece de uno y otro de otro, por tener cierto principio, y por ser también la materia cierto principio); así, lo grasiento es combustible, y lo que cede de tal o cual modo, rompible, y lo mismo en las demás cosas), y la otra, en el agente; por ejemplo, el calor y el arte de construir: el primero, en lo que calienta y el segundo en el constructor. Por eso, en cuanto unidad natural, ningún ser padece de sí mismo, ya que es uno sólo y no otro" [3].

Es importante señalar que Aristóteles no habla de potencia "activa" o "pasiva", sino de *potencia de hacer y padecer* (δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν), como en el texto que acabamos de transcribir.

Ahora es preciso tener en cuenta la distinción que Aristóteles hace, según dijimos en 4.2.4, entre potencias racionales (μετὰ λόγου), propias de los seres animados (ἐμφύχοις), e irracionales (ἄλογοι), propias de los seres inanimados (ἀφύχας):

"Puesto que en las cosas inanimadas hay tales principios, y otros en las animadas y en el alma, y del alma, en la parte racional, es evidente que también de entre las potencias unas serán irracionales y otras racionales. Por eso, todas las artes y las ciencias productivas son potencias, puesto que son principios productores de cambio que radican en otro o en cuanto otro.

3. *Metaph.* 1046a16-29. Donde GARCÍA-YEBRA añade al verbo "hacer" o "padecer" la palabra *"acción"*, yo suprimo *"acción"*y traduzco con MOERBEKE sólo "hacer" o "padecer", sin añadir nada al original.

Y las racionales, todas pueden producir ellas mismas los contrarios, pero las irracionales se limitan a uno; por ejemplo, el calor sólo puede calentar, mientras que la Medicina puede dañar y curar" [4].

"Y, puesto que lo potente tiene potencia para algo y en algún tiempo y de algún modo, con todas las demás determinaciones que necesariamente entran en la definición, y unas cosas pueden mover racionalmente y sus potencias son racionales, mientras que otras son irracionales e irracionales también sus potencias, y aquéllas están necesariamente en un ser animado o en uno inanimado, éstas últimas potencias, cuando el agente y el paciente se aproximan en las condiciones requeridas por ellas, hacen o padecen necesariamente, mientras que aquéllas no necesariamente. Pues todas éstas limitan su actividad a un sólo objeto, mientras que aquéllas lo extienden a los contrarios, de suerte que producirán al mismo tiempo efectos contrarios; pero esto es imposible" [5].

Las potencias irracionales se dicen según el movimiento y "se limitan a un solo objeto": "el calor sólo puede calentar". Las potencias irracionales pueden considerarse según el agente (cfr. 1046a 26), pero para nuestro propósito interesa detenernos más en las potencias racionales.

Los textos citados muestran claramente que estas potencias producen efectos contrarios ("la Medicina puede dañar o curar"). Por qué esto es así lo explica Aristóteles a continuación:

"Mas, puesto que los contrarios no se generan en lo mismo, y la ciencia es potencia por tener el concepto, y el alma tiene un principio de movimiento, lo sano sólo produce salud, y lo que puede calentar calor, y lo que puede enfriar, frío; pero el que tiene ciencia, ambas co-

4. *Metaph.* 1045b 36-1046a 7.
5. *Metaph.* 1048a 1-10.

sas. Pues el concepto contiene ambas cosas, aunque no igualmente, y está en el alma, que tiene un principio de movimiento, de suerte que moverá ambas cosas desde el mismo principio, habiéndolas unido en orden a lo mismo. Por eso, las cosas que tienen potencia fundada en un concepto producen efectos contrarios a los de aquellas cuyas potencias no se apoyan en un concepto, pues los contrarios están contenidos en el mismo principio, es decir, en el concepto" [6].

La ciencia es potencia de los contrarios. Esto se debe a que son un λόγος (ratio) y el λόγος manifiesta (δῆλοι) la cosa y su privación (τὸ πράγμα καὶ τὴν στέρησιν).

¿Cómo? "el λόγος expresa el uno en cuanto tal, y al otro, en cierto modo, accidentalmente (κατὰ συμβεβηκός), *ya que muestra lo contrario por negación* y *supresión* (ἀποφάσει γὰρ καὶ ἀποφαρᾶ δῆλοι τὸ ἐναντιόν)" [7]. Por eso, "las cosas que tienen potencia fundada en un concepto producen efectos contrarios... pues los contrarios están contenidos (περιέχεται) en el mismo principio, en el λόγος". Por ello, "*el alma tiene un principio de movimiento*", que son la ciencias productivas (ποιητικαὶ ἐπιστῆμαι), es decir, la ciencia considerada como principio de la acción. El acto de las acciones productivas son *las acciones del agente*. En efecto, las potencias racionales son potencias de hacer (activas):

"Por tanto, necesariamente habrá otra cosa que sea la que decida; por ejemplo, el deseo o la elección previa. En efecto, el que principalmente desee de los dos contrarios, ése hará cuando se encuentran en las condiciones requeridas (propicias) a su potencia y se aproxime al paciente, de suerte que todo lo racionalmente potente, cuando desee aquello para lo que tiene potencia y en la medida en que la tiene, necesariamente lo hará; y la tiene cuando el paciente está presente y dispuesto de un

6. *Metaph.* 1046a 13-24.
7. Cfr. *Metaph.* 1046a 10.

modo determinado; y si no, no podrá obrar. No es preciso en efecto, determinar más aún diciendo "sin que nada externo lo impida"; pues tiene la potencia en cuanto ésta es potencia activa, pero no lo es ilimitadamente, sino en ciertas condiciones en las cuales se excluirán los impedimentos externos; pues a éstos los excluyen algunos de los factores presentes en la definición" [8].

Aclarando aún más esto, Aristóteles habla de lo que "por obra de la inteligencia (ἀπο διανοίας)" en un texto que a estas alturas podemos comprender perfectamente:

"Y la definición de lo que por obra de la inteligencia llega a estar en *entelecheia* desde su estado de potencia es "cuando, habiéndolo querido, llega a ser no impidiéndolo nada externo" (ὅρος δὲ του μὲν ἀπὸ διανοίας ἐντελέχεια γιγνομένου ἔκ τοῦ δυνάμει ὄντος, ὅταν βουλεθήν τος γίγνεται μηδενὸς κωλύοντος τῶν ἐκτός ἐκεῖ), y allí, en lo que es sanado, cuando no lo impida nada de lo que hay en el paciente. Y de manera semejante están en potencia también una casa; si no hay en esto, es decir en la materia, nada que impida que llegue a ser casa, ni hay nada que deba añadirse o suprimirse o cambiar esto es en potencia una casa" [9].

La *entelecheia* del paciente llega a ser (γιγνομένου) desde su estado de potencia cuando, no impidiéndolo nada externo, el agente lo quiere y lo hace. De este modo Aristóteles llega a precisar con exactitud cuándo se puede decir que una cosa está en potencia. Resumiendo lo dicho hasta aquí, sustraemos como conclusión que la potencia activa es ποιῆσις, producción, capacidad de producir en las condiciones requeridas un efecto en el paciente. Hacer en griego (ποιέω) tiene, pues, en Aristóteles, éste sentido preciso: la producción, es decir, la causación de un efecto en el pacien-

8. *Metaph.* 1048a 10-24.
9. *Metaph.* 1049a 5-11.

te por parte del agente. En sentido estricto, ποιήσις es movimiento, ya que el agente es el motor, el paciente (πάσχοντος) es lo movido (ποιῦντος) y la ποιήσις es el acto de la potencia de hacer o padecer: el acto del movimiento en el paciente y el acto del motor en el agente. Recordemos que estos dos actos son uno sólo: "Y es evidente que el movimiento está en el móvil, pues es la *entelecheia* de éste por lo capaz de mover. *Y el acto de lo capaz de mover no es otro*. Debe, en efecto, ser *entelecheia* de ambos; pues es capaz de mover porque tiene potencia para ello, y mueve porque ejerce su actividad; pero es actualizador del móvil, de suerte que el acto de ambos es uno sólo... pero su ser no es uno" [10].

A sensu contrario interesa resaltar como conclusión que la ποιήσις es por tanto una κίνησις, un movimiento, y que por ello es ἀτελής. Es en el ámbito del movimiento, como acabamos de ver, donde surge la distinción entre potencia de hacer (ποιεῖν) y padecer (πάσχειν). La ποιήσις es el acto del motor y la παθήσις el acto de lo movido. Pero interesa resaltar que ποιήσις tiene este sentido de *producción*, que tenía una traducción acaso más adecuada que *acción*, por las razones que enseguida veremos. La ποιήσις lleva siempre consigo un *proceso*, que es el movimiento, que se distingue de su propio final, que es la ἐντελέχεια del movimiento: la edificación no es la casa, y la edificación es la *poiesis*.

Aclaradas estas importantes conclusiones, podemos definir lo que es πράξις.

7.1.2. *Los sentidos de* praxis

Para tratar adecuadamente el concepto de *praxis* en Aristóteles, lo más aconsejable es acudir a los orígenes, tal como hemos hecho con la *energeia*. En *Topica*, obra que como sabemos es con mucha probabilidad la más antigua que conservamos, hay un texto que para las *praxis* tiene un valor

10. *Metaph.* 1066a 26-33.

similar al que tiene para la *energeia* aquel del *Protréptico* que estudiamos en 4.2:

> "Mira si aquello respecto de lo cual (πρός τί) se ha dicho el término es una génesis o una *energeia*, pues ninguna de estas cosas es un fin (οὐδέν γάρ τόν τοιούτων τέλος), pues haber actuado y haber nacido es el fin, más que el hacer (ποιεῖν) o el actuar (ἐνεργεῖν). O quizás esto no es verdad en todos los casos, pues casi todo el mundo prefiere deleitarse que haber cesado de deleitarse (πεπάισθαι ἡδόμενοι); así pues éstos harían (ἄν ποιούντο) del actuar (τό ἐνεργέιν) el fin (τέλος), más que el haber actuado (ἐνεργεκῆναι)" [11].

Se distingue aquí entre *energeias* cuyo ποιεῖν no son fin, y *energeias* cuyo fin son ellas mismas. Hemos de tener cuidado de no confundirnos con las traducciones. Queda a un lado la ποιῆσις y al otro el actuar como fin. Son dos sentidos de ἐνέργεια: el primero (movimiento) y el tercero (ἐνέργειν).

No se puede identificar el tercer sentido con el segundo por el hecho sencillo de que τέλος no se atribuye sólo a la sustancia, sino también el ejercicio (ἐνέργειν) de una operación de conocimiento o voluntad propia de un hombre. Este ενέργειν, que en este texto no es llamado con ningún nombre propio, reaparece en otras obras de Aristóteles, concretamente en los libros de la *Fisica*: "si nada lo impide, actúa y se ejercita (ἐνεργεῖ καί θεωρεῖ); pues de lo contrario estaría en la ignorancia que es su estado contradictorio" [12].

Este uso activo del verbo ἐνέργεω para expresar ese tipo de acción en la cual se posee el fin, o incluso, de modo más general, el verbo ἐνέργεω como expresión de la potencia activa propia de la ποιῆσις, es algo muy corriente en todo el *CA*.

11. *Topica* 146b 13-19.
12. *Phys.* 225b 3.

No nos parece oportuno extendernos aquí en ello, ya que el capítulo 9 irá dedicado a analizar esta cuestión, pero conviene advertir ahora de la abundancia de este uso verbal de ἐνέϱγεω como expresión de la potencia activa. En su momento podremos comprobar la gama tan amplia de significados y referencias de este verbo.

Lo que ahora interesa es proseguir con las *energeia*s activas que posean su *telos*. El texto clave para ello ya ha sido analizado en sus pormenores en 4.3.2. Por fuerza tenemos que repetirlo aquí, para quedarnos sólo con su contenido:

> "Puesto de que las acciones que tienen un límite ninguna es fin, sino que todas están subordinadas al fin, por ejemplo del adelgazar es fin la delgadez, y las partes del cuerpo, mientras adelgazan, están así en movimiento, no existiendo aquellas cosas a cuya consecución se ordena el movimiento, estos procesos no son una acción perfecta (puesto que no son fin). Acción es aquella en la que se da el fin. Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido, ni se cura y está curado. Uno vive y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz. Y si no, sería preciso que un momento dado cesara, como cuando adelgaza; pero ahora no, sino que vive y ha vivido.
> Así pues, de éstos, unos pueden ser llamados movimientos, y otros actos. Pues todo movimiento es imperfecto: así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; estos son en efecto movimientos, y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto, y a lo anterior, movimento (ἔπει δὲ τῶν πϱάξεων ὧν ἔστι πέϱας οὐδεμία τέλος ἄλλα τῶν πεϱὶ τὸ τὲλος οἱον τοῦ ἰσχναίνεν ἡ ἰσχνασία αὐτὸ, αὐτὰ

δὲ ὅταν ἰσχναίνῃ οὕτως ἐστίν ἐν κινήσει, μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἕνεκα ἥ κίνησις, οὐκ ἔστι ταῦτα πρᾶξις ἥ οὐ τελεία γε (οὐ γὰρ τέλος). ἀλλ' ἐκείνη [ῇ] ἐνυπάρχει τὸ τελος καὶ [ἡ] πρᾶξις. οἷον ὁρᾷ ἅμα [καὶ ἑωράκε] καὶ φρονεῖ [καὶ πεφρόνεκε], καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν, ἀλλ' οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν οὐδ' ὑγιάζεται καὶ ὑγίασται. εὖ ζῃ καὶ εὖ ἔζεκεν ἅμα, καὶ εὐδαίμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν. εἰ δὲ μὴ ἔδειἄν ποτε παύεσθαι ὥσπερ ὅταν ἰσχναίνῃ, νῦν δ' οὔ ἀλλὰ ζῇ καὶ ἔζεκεν. τοῦτων δὲ [δεῖ] τὰς μὲν κινήσεις λέγειν, τᾶς δ' ἐνεργείας. Πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής, ἰσχνασία μάθησις βὰδισις οἰκοδόμησις. αὐται δὴ κινήσεις, καὶ ἀτελεῖς δὲ. Οὐ γὰρ ἅμα βαδὶζει καὶ βαβάδικεν, οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ᾠκοδόμηκεν οὐδὲ γίγνεται καὶ γέγονεν ἡ κινεῖται καὶ κεκίνηται, ἀλλ' ἕτερον, καὶ κινεῖ καὶ κεκίνηκεν. ἑωράκε δὲ καὶ ὁρᾷ ἅμα τὸ αὐτὸ, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. Τήν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν)" [13].

Las aparentes contradicciones del texto (cfr. 4.3.2.) no son tan grandes. Fijémonos que se distingue un doble sentido de praxis:

a) Praxis que tienen límite (πέρας). Ellas no son "praxis perfectas", o mejor dicho, "praxis finales" (τελεία), porque carecen de fin, como el movimiento. Por tanto aquí Aristóteles llama *praxis* a las ποιήσις, en el sentido que este término mostraba en el epígrafe anterior.

b) Praxis en sentido propio: aquellas "en las que se da el fin" (ἐνυπάρχει τὸ τὲλος), en el sentido que mostraba el texto de *Topica* recién citado. "A esto llamo *energeia*". Estas praxis contienen en sí mismas el fin. Esta *simultaneidad* de "ver y haber visto", de *kínesis* y *telos* es una superación clarísisma de los dos sentidos anteriores del acto.

Aunque parezca pretencioso decirlo, esta *simultaneidad* de estar actuando y poseyendo el propio fin constituye el

13. *Metaph.* 1048b 18-36.

sentido más alto de la *energeia*, pues *unifica* los dos anteriores. *Kínesis* y *telos* no son ya más, en las praxis en sentido propio, proceso y término, separados por el tiempo, como dos actos distintos. Son un solo y único acto, que "expande" la *entelecheia* ya poseída por el viviente o cognoscente. La fecundidad eurística y especulativa de esta concepción aristotélica tiene un alcance insospechado: constituye la llave de una explicación dinámica del conocimiento que es del todo irrenunciable. Es corriente que se desconozca este sentido de la actividad, lo cual conduce a aporías insalvables a la hora de explicar el conocimiento.

Sabemos también que ésta no es una afirmación única en el *CA*, y que muchos autores olvidan otros textos:

> "Es evidente que lo sensible hace ser de la potencia al acto a lo sensitivo (ἐκ δυνὰμει ὄντος τοῦ αἰσθητικοῦ ἐνέϱγεια ποιῦν); pues no padece ni es alterado; porque (es) otro εἴδος que el del movimiento (διὸ ἄλλο εἶδος τοῦτο κινὴσεως), pues el movimiento es la *energeia* de lo imperfecto o sin telos (ἡ γὰϱ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνεϱγεία ἦν), la *energeia* plena (ἡ ἁπλῶς ἐνέϱγεια) es otra (ἕτεϱα), la de lo perfecto o finalizado (ἡ τοῦ τετελησμένον)" [14].

El eidos de la *energeia* de lo incompleto (ἀτελοῦς) es diferente del de la *energeia plena (*ἁπλως). La *energeia* plena es de lo perfecto o finalizado. Junto a esto, hay otro texto en el que se distingue *taxativamente* ποιήσις y πϱάξις y se explica cuál es su diferencia insistiendo en esta misma idea:

> "una cosa es la producción y otra la acción (ἕτεϱαν δ'εστί ποιήσις καὶ πϱάξις)..., ni la acción es producción, ni la producción es acción... porque la acción y la producción son de distinto género (ἄλλο τὸ γένος πϱὰξεως καί ποιήσεως)... porque el fin de la producción es distinto de ella (τῆς μὲν γὰϱ ποιήσεως ἕτεϱον τὸ τὲλος), pero

14. *De Anima* 431a 3-8.

el de la acción no puede serlo (της δὲ πρὰξεως οὖκ ἂν εἴη); la buena actuación es ella misma fin (ἔστι γαρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος)" [15].

De nuevo se señala que las praxis son ellas mismas un fin. Pero los textos presentan oscilaciones. Por ejemplo, es corriente que praxis adquiera, como ocurre en 1048b 18-36, un valor equivalente a ποιήσις, y que incluso la sustituya. Es lo que ocurre en muchos pasajes, como 1107a4 y ss:

> "no toda acción (πράξις) ni toda pasión admite el término medio..., y entre las acciones (ἐπὶ τῶν πραξεῶν) el adulterio, el robo y el homicidio".

¿Cómo conciliar estas paradojas? Nos parece que el único procedimiento es distinguir un triple sentido de praxis, entendiendo por ésta toda *acción* humana [16]:

1) *Praxis en su sentido más amplio y general*, que incluye acciones que son ποιήσις, que por tanto son equiparables a *kínesis*. Este sentido de πράξις puede comprobarse por ejemplo en *E.N.* 1099a 5, 14, 17, 20, 21, incluso en pasajes de *Phys.*, como 292a 20, 292b 1 y ss. Es un uso frecuente, de tipo más coloquial que técnico, en el que no nos vamos a detener, pero que también aparece constatado en 1048b 18-36. En este sentido podría incluirse lo que GOMEZ CABRANES llama "sentido biológico" de πράξις: una equiparación con ἔργον, aplicada a las acciones de los seres vivos [17].

15. *E.N.*, 1140a1 y ss. En *E.N.* 1174a 13-1174b 9 hay una exposición muy clara de la distinción entre *kínesis* como algo que es perfecto cuando alcanza el fin, y el placer, que es un todo (ὅλον), y que no cabe perfeccionarlo en cuanto a su forma prolongándolo en el tiempo. Es una exposición muy madura de esta idea, sin utilizar ἐνέργεια. .

16. Cfr. BONITZ, *Index Aristotelicum*. Traducimos πράξις por *acción*, en el triple sentido que vamos a indicar.

17. L. GÓMEZ CABRANES, *op. cit.*, pág. 280.

2) Dejando aparte ese sentido más general, conviene distinguir otros sentidos de praxis *vinculados siempre* a la posesión del fin: son dos acepciones diferentes no identificables, y difíciles de distinguir. Las recoge I. YARZA (aunque olvida el primer sentido que hemos señalado), a quien seguimos, con algunas precisiones:

> "La palabra *praxis* en Aristóteles tiene al menos un doble significado. El primero corresponde a las operaciones cognoscitivas que merecen por su absoluta inmanencia la calificación de praxis perfectas, que se oponen por esa misma razón a los movimientos transitivos o kínesis. El segundo sentido, el más profusamente utilizado por Aristóteles, la praxis sin más especificaciones, hace referencia a las acciones éticas o morales del hombre. Tales acciones están, como he intentado mostrar, en una situación intermedia entre la praxis perfecta y la kínesis, entre la absoluta inmanencia y la total transitividad, y las afirmaciones de Aristóteles parecen confirmarlo. Su inmanencia queda reflejada sobre todo cuando son confrontadas con la póiesis; su transitividad se evidencia por la necesaria presencia en ellas de las instancias orécticas y comparece cada vez que Aristóteles las compara con la teoría y cuando se detiene en su análisis" [18].

Este segundo sentido de praxis que es el que Aristóteles utiliza la inmensa mayoría de las veces. Se refiere a las "acciones" humanas inmanentes en general, y más especialmente a las acciones de tipo ético, que buscan el bien y la felicidad. En estas acciones no puede aplicarse *estrictamente* la posesión del fin, pues "veo y he visto", pero no "soy valiente y he sido valiente" [19]. La simultaneidad en las acciones "podría ser mantenida sólo por vía habitual", pero no en la acción misma.

18. I. YARZA, *"Sobre la praxis aristotélica", Anuario Filosófico*, XIX, 1986, I, págs. 135-153.

19. *Ibidem,* pág. 149. Este sentido de praxis como acciones éticas es el que aparece por ejemplo al comienzo de *E.N.*, 1094a 4 y ss.

Lo que explica que no se dé esa simultaneidad completa es la intervención de la voluntad, la cual tiende en acto a un fin que todavía no ha alcanzado e incluso que puede no llegar a alcanzar: ese fin no poseído es el resultado de la acción.

3) El tercer sentido de praxis son las *praxis perfectas*: aquellas a las que puede aplicarse *plenamente* ser fin de sí mismas. Estas praxis son las propias del conocimiento intelectual y sensible, y en ellas hay *simultaneidad* en su *pleno sentido* entre la acción u operación y la posesión del fin.

4) ¿Cual es la distinción exacta entre el segundo y el tercer sentido? Los textos de Aristóteles son mucho más matizados de lo que parece a primera vista. Ambos tipos de praxis son fin de sí mismas:

> "Se eligen por sí mismas aquellas actividades en que no se busca nada fuera de la misma actividad. Tales parecen ser las acciones virtuosas" [20].
>
> "Es evidente que buscamos el conocer sólo con el fin de saber, y no para conseguir cualquier utilidad práctica... Es evidente, pues, que nosotros no la buscamos por ninguna ventaja extraña a ella" [21].
>
> "Y la cosa hecha (τὸ ποιητὸν) no es fin plenamente, pues es fin relativo a algo (πρὸς τι) y de algo (τινος), sino la acción misma (το πρακτόν), porque la buena actuación (εὐπραξία) es el fin, y eso es el objeto del deseo" [22].

¿En qué pueden diferenciarse entonces? Sólamente en el modo en que son fin de sí mismas, ya que en efecto todas ellas son *fin de sí mismas.*

20. *E.N.* 1176b 6-8.
21. *Metaph.* 982b 21.
22. *E.N.* 1139b 2-4.

5) *Si la causa final se divide en "para algo"* (τινί) y "de algo" (τινὸς) [23], las praxis perfectas serían fin "para algo", es decir lo que el agente se propone, y también "de algo", es decir lo que la propia praxis realiza. Coinciden plenamente τὲλος y πράξις *en acto.*

6) Las praxis "éticas", por así llamarlas, cumplirán el ser fin "para algo", es decir son elegidas por el agente:

> "El principio de la acción (πράξεις) —aquello de donde parte el movimiento, no el fin que persigue— es la elección (προαίρεσις), y el de la elección el deseo y la razón orientada a un fin (λόγος ὁ ἕνεκα τινός) [24].

7) En cambio los textos de Aristóteles parecen conformar la idea de que las praxis éticas no alcanzan su fin *en su operación*, sino *mediante* su operación. *El fin "de algo"*, de la propia acción, no es ella misma, sino lo que *con ella* se consigue. Se puede buscar la actividad por ella misma en cuanto ella *lleva* al fin que el agente se propone. Intentemos aclararlo:

> "¿Qué bienes se han de considerar por sí? ¿Todos aquellos que buscamos incluso aislados como el pensar y el ver, y algunos placeres y honores? Todos estos, en efecto, aunque los busquemos en vista de otra cosa, podrían considerarse, sin embargo, como bienes por sí mismos" [25].

Es decir que es posible buscarlos *para otra cosa*, y considerarlos *como bienes en sí mismos*. Tales son las praxis de tipo ético: las acciones virtuosas las buscamos para ser felices, y sin embargo también las elegimos por ellas mismas.

El planteamiento de YARZA de presentar las praxis éticas como un cierto intermedio entre la ποιήσις y la praxis

23. *Metaph.* 1071b 1.
24. *E.N.* 1139a 30-32.
25. *E.N.* 1096b 16-19.

perfecta está bien orientado, pero exigiría unos perfiles más netos que los del "medio camino" entre lo transeúnte y lo inmanente que él menciona. En este sentido es acertada la sugerencia de GOMEZ CABRANES de sustituir la expresión *"transitivamente"* por *"procesualmente"* o *"diacrónicamente"*[26]. En estas praxis intermedias el fin está postergado por la materia, y no se da la simultaneidad como se da en las praxis perfectas.

Es evidente que esta distinción entre *praxis perfectas* y *praxis éticas* encierra una riqueza de matices muy grande: es todo el tema de la acción humana el que Aristóteles desarrolla a partir de aquí, y difícilmente pueden resumirse en estas sumarias precisiones todos los elementos que intervienen en la disquisición. Perfilar por completo la noción de praxis exigiría un desarrollo de la acción humana que se sale de nuestro propósito. Por eso, aun con riesgo de no haber aclarado del todo la noción de praxis, nos parece preferible retomar nuestro hilo expositivo y relacionarla inmediatamente con la *energeia*.

7.1.3. Praxis *como* energeia

Lo que podría ser interpretado como oscilación o duda en el tratamiento de la praxis como *energeia* por parte de Aristóteles, no es, insistimos, sino poner al descubierto la riqueza del tratamiento de la acción humana desde el punto de vista del acto: son entonces muchas las cuestiones que salen al paso. El bien, la felicidad, la elección, los hábitos, etc. reciben un tratamiento muy matizado, como iremos viendo a lo largo de los epígrafes del presente capítulo. En cualquier caso ahora nos corresponde delinear la relación de la *energeia* con los tres sentidos de praxis que hemos mencionado:

26. L. GÓMEZ CABRANES, *op. cit.*, pág. 281.

1) La distinción más clara de los varios sentidos de praxis y de su identificación con *energeia* aparece con especial fuerza en los primeros pasajes de la *Etica a Nicómaco*:

> "Toda acción (πρᾶξις) y elección parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden. Pero parece que hay alguna diferencia entre los fines, pues uno son actividades (εἰσίν ἐνέργειαι), y los otros, aparte de éstas, ciertas obras (ἔργα τινά): en los casos en los que hay algunos fines aparte de las acciones (τας πράξεις), son naturalmente preferibles las obras a las actividades (βελτίω πέφυκε τῶν ἐνεργειῶν τά ἔργα). Pero como hay muchas acciones, artes y ciencias, resultan también muchos los fines... Los fines de las principales son preferibles a los de las subordinadas, ya que éstos se persiguen en vista de aquéllos. Y es indiferente que los fines de las acciones sean las actividades mismas o alguna otra cosa fuera de ellas, como en las ciencias mencionadas" [27].

Aparece aquí con claridad la distinción que se da entre aquellas praxis cuyo fin es una *energeia*, y otras en las que se da *alguna obra* más allá de la *energeia*. El concepto de *ergon* expresa el resultado de la acción transitiva o *poiesis*, pero también el resultado de una acción inmanente, como veremos en el epígrafe que dedicaremos a ese término. Por ahora baste con señalar *la distinción de fines* que engloba el término *praxis*. Pero la doctrina de este importante texto se ve corroborada por otros similares, como en este, ya casi al término de *E.N*:

> "Vemos la felicidad (εὐδαιμονία) como una *energeia*, y si, como dijimos al principio, algunas actividades (ἐνεργειαῖ) son necesarias y deseables por algo otro, y otras por sí mismas, la felicidad debe ser puesta entre las deseables por sí mismas, pues a la felicidad no le falta

27. *E.N.* 1094a 4-18.

nada (οὐδενός γάρ ἐνδεῆς), se basta a sí misma. Estas son deseables por sí mismas porque no se busca nada más allá de la *energeia*" [28].

El sentido primero y más general de praxis, que estamos tratando, también se desea "por algo otro". Este sentido de praxis es, como ya hemos dicho, asimilable a *poiesis*, como muestra el texto siguiente, en el que se contrapone praxis a παθή, pasión:

> "La virtud tiene por objeto acciones y pasiones (περὶ παθή καί πράξεις)" [29].

Con este texto se logra el máximo contraste en las acepciones de praxis si se recuerda el ya varias veces citado y famoso texto de *Metaph*. 1048b 18-36, en que se habla de las praxis perfectas. Con la distinción propuesta se salvan las aparentes contradicciones.

La relación de praxis y *energeia* muestra sorprendentes contrastes en un texto cercano al anterior. Aristóteles habla de la conducta de los hombres malos:

> "Las actividades en cada cosa los hacen tales (περί ἕκαστα ἐνέργειαι τοιούτους ποιοῦσιν). Esto es evidente para los que se entrenan para cualquier certamen o acción (πράξιν): se ejercitan todo el tiempo (διατελοῦσι γάρ ἐνεργοῦντες)" [30].

Esto es tanto como decir: son las respectivas conductas las que hacen a los hombres de tal o cual índole. El interés de este texto reside en que puede distinguirse dentro de la praxis una situación actual distinta de la potencial. De lo cual se deduce nuevamente, como veremos al hablar de la

28. *E.N.* 1176a 30-1176b 8.
29. *E.N.* 1109b 30.
30. *E.N.* 1114a 7.

noción de χρῆσις, que la praxis no "agota" la *energeia*, pues ésta la transciende.

Sin embargo la utilización que en este texto se hace de *energeia* es enormemente sintomática y característica de la *Ethica Nicomaquea*: en su primer uso sustituye totalmente a praxis, y debe traducirse por "conducta" o "acciones". Hasta ese punto llega la versatilidad del concepto de *energeia*.

2) La versatilidad del concepto de praxis ya hemos dicho que se despliega con especial fuerza en la *Ethica Nicomaquea*: en ella aparecen usos verbales y adjetivos muy numerosos, que no vamos a estudiar en detalle. Nos remitimos en este punto al *Index* de BONITZ.

Una muestra de esa asombrosa versatilidad nos la da un texto que nos sirve de introducción a los que hemos denominado segundo y tercer sentido de praxis (praxis inmanentes no perfectas y perfectas):

> "Digamos cuál es el supremo entre todos los bienes practicables (τόν πρακτῶν ἀγαθῶν). Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad (εὐδαιμονία)" [31].

La vinculación de las praxis con las acciones virtuosas y con la felicidad es una cuestión central de toda la *Ethica Nicomaquea*. Tendremos que entender el segundo y el tercer sentido de praxis en el contexto de las virtudes y de la "vida buena", pero no podemos entrar en discusión sobre este tema, tan brillantemente puesto de actualidad por A. MCINTYRE [32]. Veamos el planteamiento aristotélico:

> "¿Qué es el bien de cada cosa? ¿No es aquello en vista de lo cual se hacen las demás cosas? En la medicina es

31. *E.N.* 1095a16.
32. ALASDAIR MCINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, págs. 187 y ss.

la salud...y en toda acción (πράξει) y decisiones el fin. Por tanto si hay un fin de todas las praxis, será el bien practicable (πρακτών ἀγαθών)" [33].

Sobre esta base se despliega de nuevo, por boca de nuestro propio autor, la distinción entre el segundo y el tercer sentido de praxis:

"Llamamos más perfecto (τελειότατον) al que se persigue por sí mismo que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por otra cosa, más que los que se eligen a la vez por sí mismos y por otro fin, y en general consideramos perfecto (τέλειον) lo que se elige siempre por sí mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser eminentemente la felicidad, pues la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa" [34].

Cabe pues elegir bienes "practicables" que se elijan a la vez por sí mismos y a la vez por otro fin. Tal es el planteamiento al que aludíamos páginas atrás. Se muestra así otra vez el doble sentido de las praxis inmanentes.

3) Por lo que se refiere a la aplicación de la *energeia* a este segundo y tercer sentido de praxis, tenemos algunos testimonios, como el texto que habla de

"El hombre que actúa mal (ὁ ἐνεργήν ἀδήκει)" [35].

O este otro:

"No llamaremos feliz a un buey ni a ningún otro animal, pues ninguno es capaz de participar de tal actividad (τοιαύτης ἐνεργείας)" [36].

33. *E.N.* 1097a 21-25.
34. *E.N.* 1097a 31-35.
35. *E.N.* 1130a 17.
36. *E.N.* 1099b 35.

En ambos casos *energeia* sustituye a praxis, del mismo modo que en muchas ocasiones praxis sustituirá a *energeia*, como veremos al hablar de la felicidad y las virtudes. En cualquier caso, lo que interesa resaltar aquí es sólo el paralelismo existente entre praxis y *energeia*. Para sopesar en toda su amplitud este paralelismo es preciso esperar a conocer los numerosísimos textos que lo muestran al hablar de la εὐδαιμονία y la ἀρετή: en ellos se hace un empleo de *energeia* como actividad y como acción que es el más frecuente del todo el *CA*, como ya conocemos. Sirva ahora como colofón este otro texto de la *Ethica Eudemia*:

> "El bien actuar y el bien vivir son lo mismo que ser feliz (τό τε γαρ εὖ πράττεῖν καὶ ζωή τή αὐτή τή εὐδαιμονεῖν), esiendo cada una de estas cosas (ὧν ἑκάστερον) uso y actividad y vida y praxis (χρήσις καὶ ἐνέργεια καὶ ζωή καὶ πράξις)" [37].

7.2. El *ergon*

En el epígrafe 3.2.2 hemos estudiado la etimología de *energeia* y su relación con *ergon*, un término que ya nos resulta familiar. Es preciso ahora señalar la exacta relación de ambos términos, pues *ergon* contiene una riqueza grande, que arrojará considerable luz para una comprensión más profunda de *energeia*. Nos encontramos ante una de las nociones más sugerentes del pensamiento aristotélico.

Ergon tiene una evidente relación con la potencia que hemos tratado en el epígrafe 7.1.1: la potencia activa, la potencia de hacer. Por eso *ergon* tiene también una estrecha relación con *poiesis y praxis*, en los distintos sentidos que hemos señalado para ambos términos. En efecto, *ergon* es sobre todo el "resultado" de esa potencia, lo que "queda" al llegar ella al acto.

37. *E.E.* 1219b 2.

Se plantea así el problema de la traducción de *ergon*, que ya tratamos en 3.2.2. Baste añadir ahora que la traducción de *ergon* por *obra* no ofrece problemas cuando se trata de la *poiesis* o de las acciones transeúntes (la edificación). Sería algo así —como dijimos más atrás— como el "objeto separado producto de la acción". De ahí la traducción latina de *opus*. Pero cuando se trata de las praxis inmanentes, la palabra *obra* no resulta adecuada. Por eso los traductores ingleses emplean desde hace tiempo el término *function*, y es el que se ha tomado también en las restantes traducciones: *función*. No vamos a discutir a fondo si esta traducción es adecuada, porque exigiría aludir a otro problemas filosóficos ajenos a nuestro propósito. Nosotros optamos muchas veces por mantener el término griego, que conserva mayor fuerza que cualquier traducción.

Como siempre, es el propio Aristóteles el que nos proporciona la clave interpretativa más clara:

> "Ergon se dice en dos sentidos (διχῶς): algunas cosas tienen un *ergon* distinto de su uso (χρῆσιν), como el arte de edificar, la casa y no la edificación; en la medicina la salud, y no la curación y el restablecimiento de la salud, mientras que en otras cosas el *ergon* es justamente su uso (ἡ χρῆσις ἔργον), por ejemplo en la visión el ver, y en la ciencia matemática la contemplación" [38].

A pesar de la claridad de la distinción, que ahora ampliaremos, BONITZ titubea ante este texto y en general ante los sentidos del *ergon*:

38. *E.E.* 1219a 13. Este doble sentido de *ergon* puede reconocerse fácilmente en muchos pasajes. *Ergon* como *obra resultado de la poiesis*: *Metaph.* 984a 12, 1003b 26, 1013b 3, 1015a 9, 1036b 31; *Phys.* 194b 7; *De Cael.* 298a 33; *E. E.* 1242a 18. *Ergon* como *función o resultado* de las praxis inmanentes: *Metaph.* 990a 11, 993b 11, 1035b 17; *De Anima* 402b 13; *E. N.* 1112b 1 y ss., 1139b 11, 1158b 18, 1162a 22, 1163a 30. Esto no es sino una enumeración muy somera.

"Esta distinción en el uso de la voz *ergon* es relevante, pues no sólo abraza la noción de *opera*, acción, sino también el propio *opus* significa el efecto, y sin embargo no siempre se distinguen el uno del otro para ciertos fines. Donde *ergon* y praxis se leen juntos, no siempre se pueden distinguir así, significando *ergon opus* y praxis la acción —Cfr. 645b 15, 16, 20, 21—... No sé si acaso más bien praxis signifique *agendi modum et rationem*, y el *ergon* el distinguir la *natura* de alguna cosa en su operación y en su acción." [39].

La tradicional seguridad de nuestro intérprete aquí parece vacilar. La cuestión viene totalmente definida en un tradicional texto del libro Z de *Metaph.*:

"Y de modo semejante en las demás cosas, incluso aquellas cuyo fin es un movimiento. Por eso, así como los que enseñan creen haber alcanzado el fin cuando han mostrado al alumno actuando (ἐνεϱγοῦντα), así también la naturaleza. Pues si no es éste el proceso, tendremos el Hermes de Pausón; no se sabrá en efecto, si la ciencia está dentro o fuera, igual que aquél. Porque la obra es un fin, y el acto es la obra; por eso también la palabra acto se dice según la obra y tiende a la *entelecheia* (τό γάϱ ἔϱγον τέλος, ἡ δέ ἐνέϱγεια τό ἔϱγον διό καὶ τοὔνομα ἐνέϱγεια λέγεται ἔϱγον καὶ συντείνει πϱός τήν ἐντελέχειαν)" [40].

El genuino sentido aristotélico que tiene la palabra *telos* obliga a entenderla aquí en el mismo sentido que la *ousía* o las praxis perfectas son *telos*: como acto. Por eso se dice inmediatamente después: "ἡ δέ ἐνέϱγειαι τό τέλος". Y es que la palabra *acto* se dice según la obra. Si en 6.1.3 destacábamos al comentar este texto que la *energeia* tiende a la *entelecheia*, ahora interesa resaltar de nuevo, como ya hici-

39. H. BONITZ, *Index Aristotelicum, op. cit.* pág. 345.
40. *Metaph.* 1050b 15-23.

mos en 3.2.2 al tratar de la etimología, que *la palabra energeia se dice según el ergon*. La relación no puede ser más estrecha.

La aclaración a esta cuestión que el propio Aristóteles hace a continuación en el libro Z se basa en parte en la noción de χρῆσις, según lo dicho en el epígrafe anterior:

> "Y puesto que lo último de algunas potencias es el uso (por ejemplo, lo último de la vista es la visión, y, fuera de ésta, nada se produce a base de la vista), pero a base de algunas potencias sí se produce algo (por ejemplo, a base del arte de edificar, además de la edificación, se produce una casa), sin embargo es allí fin, y aquí más fin que la potencia; pues la edificación está en lo que se edifica, y se produce y es simultánea con la casa. Pero, cuando las potencias tienen como resultado alguna otra cosa además de su uso, su acto está en lo que se hace (por ejemplo, la edificación en lo que se edifica, y la acción de tejer en lo que se teje, y de modo semejante en las demás cosas, y, en general, el movimiento en lo que se mueve); pero, cuando no tienen ninguna otra obra sino el acto, el acto está en el agente mismo (por ejemplo, la visión en el que ve, la especulación en el que especula, y la vida en el alma); por eso también está en el alma la felicidad, pues es vida de una calidad especial (ὅσων μὲν οὖν ἕτερον τί ἐστι παρὰ τῆν χρῆσιν τὸ γιγνόμενον, τοῦτων μὲν ἡ ἐνέργεια ἐν τῷ ποιουμένῳ ἐστίν (...) ὅσων δὲ μὴ ἐστιν ἄλλο τι ἔργον παρὰ τὴν ἐνέργειαν, ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει ἡ ἐνέργεια)" [41].

La cuestión no puede estar más clara. Las praxis perfectas son aquellas en las que *lo último es la* χρῆσις. La frase "sin embargo es allí fin, y aquí más fin que la potencia" puede dar lugar a confusión tal como la traducen GARCIA YEBRA y ROSS [42], ya que añaden gratuitamente la palabra

41. *Metaph.*, 1050a 23-1050b 2.
42. "Yet none the less the act is in the former case the end and in the

'acto'. Hay que entender que lo que es "allí fin" es la misma χρῆσις que es mencionada como "potencia" en la segunda frase por estar hablando de las potencias en general. Esta segunda frase "aquí más fin que la potencia" quiere decir "hay *más fin* (otro fin) distinto del uso de la potencia". Habría que entenderlo así: "sin embargo el uso es en el primer caso no menos que el fin, mientras que en el segundo hay otro fin además del uso de esas potencias". BONITZ da esta interpretación [43] apoyándose en la frase siguiente: "pues la edificación está en lo que se edifica, y se produce y es simultánea con la casa".

Después de lo dicho podemos concluir que *ergon* y *energeia* son dos términos cuyo comportamiento en el CA es muy similar a otros ya estudiados, como *entelecheia* o *praxis*: *energeia* se confunde con ellos, y viceversa. Esto podemos comprobarlo en diversos lugares. Por ejemplo al hablar de los artesanos, que producen con sus máquinas:

> "muchas y variadas *energeia*s (πόλλας καὶ ποικίλας ἐνέργειας)" [44].

Al hablar de la ψυχή nutritiva dice:

> "Es la dynamis primera y más común del alma, en virtud de la cual todas tienen la vida. Sus ἔργα son la reproducción y el uso de la comida" [45].

Una vez vista esta identificación de *ergon* y *energeia*, que puede completarse consultando otros textos similares en el capítulo 11, citaremos un largo texto del la *Ethica Nicomaquea* en la que hay un tratamiento específico de la cuestión del *ergon*, que consideramos el más importante de todo el *CA*:

latter more of an end than the potency is" (ROSS). "Sin embargo, el acto es allí fin, y aquí más fin que la potencia" (GARCÍA YEBRA).

43. Cfr. BONITZ, *Aristotelis Metaphysica. Commentarius*, pág. 404.
44. *De Mundo* 398b 16.
45. *De Anima* 415a 25.

"Pero tal vez parece cierto y reconocido que la felicidad (εὐδαιμονία) es lo mejor (ἀριστόν), y sin embargo sería deseable mostrar con mayor claridad qué es. Acaso se lograría esto si se comprendiera el *ergon* del hombre (τό ἔργον τού ἀνθροπού). En efecto, del mismo modo que en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artífice, y en general de los que hacen alguna obra o acción (πράξις), parece que lo bueno y el bien (ταγαζόν καὶ τό εὖ) están en el *ergon* (ἐν τό ἔργω εἶναι), así parecerá también en el caso del hombre si hay algún *ergon* que le sea propio (τι ἔργον αὐτού) ¿Habrá algunas obras y acciones propias del carpintero y del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que será éste naturalmente inactivo (ἄργον)? O bien, así como parece que hay algún ἔργον propio del ojo y de la mano y del pie..., ¿se atribuirá al hombre algún ἔργον aparte de éstos? ¿Y cuál será éste finalmente?... Queda por último cierta vida activa (πρακτική) propia del ente que tiene razón (τού λογού ἔχοντως); y éste por una parte, obedece a la razón; por otra parte, la posee (ἔχων) y piensa. Y como ésta se dice de dos maneras, hay que tomarla en acto (κατ" ἐνέργειαν), pues parece que se dice primariamente ésta. Y si el *ergon* propio del hombre es una actividad del alma según la razón (ψυχής ἐνέργεια κατὰ λόγον) o no desprovista de razón, y por otra parte decimos que este *ergon* es específicamente propio del hombre, como tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, añadiéndose al *ergon* la excelencia de la virtud (ἀρετή)..., siendo esto así, decimos que el *ergon* del hombre es una cierta vida (ζωέν τινά), y ésta una *energeia* del alma y acciones razonables (πράξεις μετὰ λόγου), y cada una se realiza según la virtud adecuada; y, si esto es así, el bien humano (τό ἀνθρόπινον ἀγαθόν) es una *energeia* del alma conforme a la virtud (κατ' ἀρετήν), y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta (τελειοντατέν), y además en una vida entera" [46].

46. *E.N.* 1097b 22-1098a 19.

Aunque la cita es larga, consideramos que resume lo más profundo que sobre el hombre pensó Aristóteles, y en general, los griegos. Hay una triple afirmación en el texto:

1) Lo bueno y el bien de todos los que actúan y tienen *ergon* es el propio *ergon*. Esto nos recuerda lo que ya dejamos dicho en 6.2.4 sobre la identificación del bien con la *energeia*.

2) Hay un *ergon* propio del hombre: la actividad (*energeia*) del alma según la razón, cierta vida y las acciones virtuosas. Aquí alcanza el hombre su máxima *energeia*, como más adelante veremos: el pensamiento.

3) el bien del hombre es por tanto una *energeia* del alma conforme a la virtud.

Queda claro por tanto que el *ergon* del hombre es una *energeia* determinada, que Aristóteles explica como conforme a la razón y a la virtud. Esta identificación de *ergon* y *energeia* en el hombre es una adquisición estable de Aristóteles, y muchos otros textos la presentan del mismo modo. Aquí *ergon* ha perdido toda connotación de *obra externa*, y expresa un *estado* que permanece en el hombre cuando éste ejercita su mejor y más propia *energeia*. Por decirlo así, el significado de *ergon* se *espiritualiza* y se aleja del todo de las acciones transitivas propias de la producción y del movimiento. En este contexto es en el que se entiende cierto carácter teleológico que el *ergon* tiene según Aristóteles:

> "Todo lo que tiene un *ergon* es por causa del *ergon* (ἕκαστόν εστιν, ὅν ἐστίν ἔϱγον, ἕνεκα τού ἐϱγού)" [47].
>
> "Todos se inclinan más a lo que es obra suya (πάντες ἀγαπόσι μάλλον τά αὐτόν ἔϱγα)" [48].

Desde esta perspectiva podría enlazarse *ergon* con *eudaimonia* o felicidad desde una perspectiva finalística. Así po-

47. *De Cael.* 286a 10.
48. *E. N.* 1120b 14.

dríamos volver a establecer de un modo nuevo la vinculación de *energeia* y *telos*, no en la perspectiva de la sustancia, sino en el hombre mismo y en el ámbito del tercer sentido del acto. Las sugerencias de Aristóteles son escasas pero suficientes.

Aquí nos encontramos en un terreno donde es fácil caer en falsas interpretaciones. Sin embargo, el texto que vamos ahora a citar muestra el *ergon* como la plenitud ontológica del hombre, de un modo similar a como *entelecheia* mostraba la plenitud ontológica de la *ousía*. *Ergon* adquiere así una plasticidad insospechada, un significado expansivo sorprendente, que trata de expresar el despliegue de la actividad del hombre:

> "El ser es para todos objeto de predilección y amor (τό εἶναι πάσιν αἱρέτον καῖ φιλητόν), y somos por nuestra *energeia* (es decir, por vivir y actuar) (ἐσμήν δ' ἐνεργείᾳ —τό ζήν καί πράττειν—), y el *ergon* es en cierto modo su hacedor en acto (ἐνεργείᾳ δέ ποιήσας τό ἔργον εστι πῶς), y así el que hace ama su *ergon* porque ama el ser (στέργει δέ τό ἔργον, διότι καί τό εἶναι). Esto está fundado en la naturaleza (φυσικόν) de las cosas, porque lo que es en potencia lo manifiesta en acto el ergon (τούτο ἐνέργεια τό ἔργον μηνύει)" [49].

La afirmación de que somos por la *energeia* es única en el *CA*, aunque el sentido es claro: por vivir y actuar. Amamos el ergon porque es *más* ser de nosotros mismos: es nuestra propia vida y acción en acto. El que hace (ποιήσας) ama su obra porque ama el ser, ama la plenitud de sí mismo. A pesar del laconismo de este texto, es claro que está afirmado que la *energeia* es amada porque nos hace ser más plenamente, y el ser es "objeto de predilección y amor". Esto lo dice Aristóteles del *ergon*, pero se entiende asimis-

49. *E. N.* 1168a 5-9.

mo de la *energeia*. El *ergon* contiene la plenitud de la *energeia* [50].

Una aplicación de este sentido del *ergon* y de la *energeia* se encuentra en estos últimos textos que citamos, en los cuales la depuración expresiva de este término alcanza un grado muy elevado:

> "Es digno de alabanza la virtud (ἀρετή) o su *ergon*, y éstos no actúan (ἐνεργεῖ), pero las *energeias* son de ellos" [51].
>
> "El *ergon* del amor es una *energeia*, pues la amistad es el hábito que nace de esa mutua elección" [52].
>
> "Las madres aman a los hijos más que los padres, porque la *energeia* es lo mejor (τό ἀριστόν). Y las madres (aman a los hijos) más que los padres porque piensan que los hijos son más su ergon (μάλλον εἶναι ἁυτών ἔργον)" [53].

7.3. *Energeia* como uso

El último texto del epígrafe anterior nos ha mostrado la equivalencia de praxis, *energeia* y uso (χρήσις). Este término ya lo conocemos bien por haber aparecido en los textos del *Protréptico*. Es un sustantivo formado a partir del verbo χρέω [54], que quiere decir *uso*, *utilización*, en latín *usus*, y expresa también la operación del agente.

La equivalencia de χρήσις con *energeia* se repite en distintos lugares del *CA*, por ejemplo en el *De Anima* y en la *Ethica Nicomaquea*, donde su sentido no ha variado respecto a aquel que tenía en el *Protréptico*: la homogeneidad de sentido en todo el *CA* es particularmente destacable en esta

50. *E. E.* 1220a 7.
51. *E. E.* 1237a 36.
52. *E. E.* 1241b 6-8.
53. Cfr. *GEL*, pág. 2006: "use, employment".
54. *Topica* 124a 33.

noción. Es en *Topica* donde vuelve a aparecer por primera vez:

"Si la dynamis es una disposición, ser capaz (δύνατον) es tener disposición (διακείσθει), si el uso de algo es acto (εἴ τινος χρῆσις ἐνέργεια), usar es actuar (τό χρῆσθαι ἐνεργεῖν) y haber usado es haber actuado (τό κεχρῆσθαι ἐνεργηκέναι)" [55].

La equivalencia no puede ser más explícita. Como hemos dicho, χρῆσις es una noción que se utiliza siempre en el ámbito de este tercer sentido de acto como *operación*. Unos textos particularmente relevantes son los que contienen el tratamiento de lo que es el alma en el libro II del *De Anima*. En ese contexto es donde se vuelve a afirmar la doctrina del *Protréptico*:

"La materia es potencia, mientras que la especie (εἶδος) es actualidad (ἐντελέχεια), pero ésta se dice doblemente (τούτο δίχως), como posesión del conocimiento (ἐπιστέμη) y como su ejercicio (θεωρεῖν)" [56].

Un poco más adelante, después de definir el alma, añade de nuevo:

"Esta (se refiere a la *entelecheia*) se dice en dos sentidos (διχώς), como la posesión del conocimiento y como su ejercicio. Es evidente que aquí es como posesión del conocimiento (ἐπιστέμη). Pues tanto el sueño como el estar despierto dependen del tener alma, y despertar es análogo al ejercicio del conocimiento (θεῶρειν), y el sueño a su posesión, pero no a su ejercicio (ὁ δ' ὕπνος τό ἔχειν καὶ μή ἐνεργεῖν)" [57].

55. *De Anima* 412a 10.
56. *De Anima* 412a 22-28.
57. *E. N.* 1098b 34-1099a 3. Este paralelismo entre κτῆσις y ἕξις por un lado, y χρῆσις y ἐνέργεια por otro, que tanto recuerda los textos del

Aunque no se utilice expresamente el término que ahora estudiamos, es evidente que el sentido de las afirmaciones es idéntico, como lo muestra la última contraposición en la que ἐπιστέμη no es ἐνεργεῖν.

Esta antítesis puede incluso llegar a darse de modo más expreso, siendo la posesión (κτῆσις) como el hábito (ἕξις) y el uso (χρῆσις) como la *energeia*:

"Probablemente hay no poca diferencia entre poner el máximo bien en una posesión (κτῆσει) o en un uso (χρῆσει), en un hábito (ἕξει) o una actividad (ἐνέργεια). Porque el hábito que se posee (ἐνδέχεται) puede no producir ningún bien, como en el que duerme o está de cualquier otro modo quieto, mientras que con la *energeia* esto no es posible, ya que ésta actuará (πράξει) necesariamente y actuará bien (εὖ πράξει)" [58].

Por último, χρῆσις puede incluso acabar sustituyendo a *energeia*, como sucede en los dos siguientes textos:

"(la justicia) es la virtud (ἀρετή) más perfecta, y es perfecta (τελεία) porque el que la posee (ἔχων) puede usar (χρέσθαι) de la virtud para con otro" [59].

"La bondad es la mejor disposición o hábito (ἕξις) o dynamis de cada cosa que tiene algún uso (χρῆσις) o *ergon*" [60].

Protréptico analizados en su momento, puede encontrarse repetida en otros lugares como *E. N.* 1147a 10 y ss. Aristóteles conservó siempre incorporada esta observación de Platón.

58. *E. N.* 1129b 30.
59. *E. E.* 1219a 1.
60. *Metaph.* 1022b 4-14.

7.4. *Héxis*

Hemos de considerar ahora un texto que abre perspectivas difíciles de delimitar. Aristóteles afirma que ἕξις (Latín: 'habitus') es cierto acto (ἐνέργεια τις):

> "Hábito se llama, en un sentido, cierto acto de lo que tiene y es tenido, como cierta acción y movimiento (pues cuando uno hace y otro es hecho, está en medio el acto hacedor; así también en medio del que tiene un vestido y del vestido tenido está el hábito (ὁ ἕξις δὲ λέγεται ἕνα μὲν τρόπον οἷον ἐνέργεια τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, ὥσπερ πρᾶξίς τις ἡ κίνησις (ὅταν γὰρ τὸ μὲν ποιῇ τὸ δὲ ποιῆται, ἔστι ποιήσις μεταξύ. οὕτω καὶ τοῦ ἔχόντος ἐσθῆτα καὶ τῆς ἐχομένης ἐσθῆτος ἔστι μεταξύ ἕξις)".

Vemos que ἕξις es, *en un sentido*, cierto acto, o *posesión* (esta traducción podría ser la más correcta). Pero ἕξις tiene otro sentido, que es el más importante en Aristóteles, y que se sale por completo de nuestro propósito: es la consideración del "hábito" como una clase de *cualidad*, y por tanto *accidente.* BONITZ y ROSS coinciden en señalar que este segundo sentido es el más importante: ἕξις como derivado del uso intransitivo del verbo ἔχειν expresa algo permanente, mientras διάθεσις expresa algo transitorio (cfr. *Categorías* 8b 25-9a 13). Toda ἕξις sería διάθεσις pero no viceversa. En cambio, el sentido de ἕξις como acto se deriva del uso transitivo de ἔχειν [61].

Sobre el hábito (ἕξις) como acto, Aristóteles no dirá más que esto: "cierto acto de lo que tiene y de lo que es tenido, como cierta acción o movimiento (pues cuando uno hace y otro es hecho en medio está el acto hacedor; así también en medio del que tiene un vestido y del vestido tenido está el hábito)". El acto está *en medio* (μεταξύ). ¿Qué quiere decir esto?. Ante todo hemos de observar que el acto que es la ἕξις es "como cierta acción o movimiento" (ὥσπερ πρᾶξίς τις ἤ κίνησις). Sin delimitar claramente las

61. BONITZ, *Index Aristotelicus*, pág. 260b. ROSS, *Aristotle Metaphysics*, vol. I, pág. 336.

palabras, se nos dice que la ἕξις es *como cierta* πρᾶξις o κίνησις.

Aristóteles dice simplemente *como cierta*. No se da, pues, una identificación. El Estagirita parece dar un significado propio de *héxis* como *energeia*, pero con pocas precisiones. ¿Existe realmente ese sentido propio de *héxis* como *energeia*? La respuesta puede ser afirmativa, pero es preciso estudiar con cuidado los pocos textos donde aparece esta cuestión.

El principal es un pasaje del libro V de la *Física*, muy debatido por los críticos y que admite interpretaciones muy diversas. En especial CORNFORD y ROSS lo discutieron largamente [62]. Después de examinar las razones de ambos, nos inclinamos por CORNFORD, cuya traducción adoptamos, pero con la precaución de que es una lectura incierta, pues no está asegurado de modo explícito que aquí Aristóteles identifique *héxis* con *energeia*, cosa que hay que deducir por el sentido de las frases, que es lo que hace CORNFORD. Aristóteles habla de la teoría del flujo, que afirmaba que los estados (*héxis*) del alma —por ejemplo la salud— tenían una esencial unidad, y que eran numéricamente *unos*, aun cuando se interrumpieran y se recuperaran:

> "Si el mismo sujeto es (en diferentes momentos) dos cosas en el sentido considerado —numéricamente dos—, entonces los estados (*héxis*) deben ser también dos, pues los sujetos numéricamente distintos deben tener una *energeia* numéricamente distinta (μία γάρ ἀριημῷ ἐνέργεια ἑνός ἀριθμῷ); si el estado (ἕξις) es uno, eso no puede ser considerado suficiente para decir que la *energeia* sólo puede ser una numéricamente, porque cuando un hombre para de andar, su andadura cesa, pero si empieza de nuevo, habrá una nueva andadura" [63].

62. El texto es *Phys.* 228a 13-18. Cfr. F. CORNFORD, *Aristotle Physics*, Loeb Classical Library, Harvard, 1963, pág. 52; W. D. ROSS, *Aristotle Physics, op. cit.* pág. 256.

63. Afirma CORNFORD: "Cualquiera de esas ἕξις que es actualizada en cualquier momento es, con respecto a su potencia, una actualidad (*energeia). Energeia* aquí significa un estado particular y actualmente realizado".

Podría admitirse que la *energeia* de la primera frase equivale implícitamente a *héxis*, pero en cualquier caso este texto no es conclusivo, sobre todo si desde el punto de vista crítico no ofrece garantías, como finalmente concluye también CORNFORD. La interpretación plausible sería que *héxis* es un sentido de *energeia* que expresa una posesión *no asimilable a praxis o kínesis.* Por eso en la segunda frase se establece de nuevo el sentido habitual de *energeia* como *praxis o kínesis*, que contrasta con *héxis*: ésta puede ser una, pero no lo son las *energeia*s que se interrumpen y comienzan de nuevo.

Un texto que puede arrojar luz sobre este sentido de *héxis* como posesión se encuentra en la *Metafísica*:

> "Por consiguiente, si las generaciones (γενέσεις), para la materia, proceden de los contrarios, y se producen, o bien desde la especie (ἐκ τού εἰδούς), o desde la posesión de la especie (ἐκ τής τού εἰδούς ἕξεως), o desde alguna privación de la especie y de la forma, es evidente que toda contrariedad es privación (στήρεσις)" [64].

Aquí se habla de "posesión de la especie". Es esta la posesión que sería "cierto acto", ya que aquí no podría entenderse en sentido categorial. Esta "posesión de la especie" dudosamente se podría adscribir a la *ousía*, si es cierto acto que está en medio (μεταξύ). Por tanto no queda más solución que encuadrarlo en este sentido "especial" de *héxis* como *energeia*.

Este sentido restringido de *héxis* aparece muy pocas veces más. Concretamente podría tener este sentido en un pasaje del *De Anima*:

CORNFORD no admite las manipulaciones del texto que realiza ROSS, que sustituye ἕξις por *energeia* para resolver la frase clave. Nos remitimos a los lugares citados para no repetir aquí la discusión.

64. *Metaph.* 1055b 11-14.

> "La luz es lo contrario de la oscuridad, pero la oscuridad es la privación de ésta posesión de lo diáfano (τῆς τοιαύτης ἕξεως ἐκ διαφανοῦς)" [65].

Aquí *héxis* sustituye a *energeia*, que es el término empleado en todo el contexto, donde se habla de la luz como "la *energeia* de lo diáfano". Pero, como en el discutido texto de *Phys.* está dicho sólo implícitamente.

Héxis llega a expresar en algunos pasajes del *CA*, de modo excepcional, posesión de órganos corporales (cfr. *Historia Animalium* 711a 6) e incluso la posesión del alma (ψυχή) (*De Respiratione* 474a 26), es decir la *energeia* que es la vida, como enseguida veremos.

No obstante el sentido más habitual de *héxis* es el categorial, en el cual, lejos de emparentarse con práxis, contrasta con ella, como el hábito frente a la acción. Esto puede apreciarse en muchos pasajes del *CA* [66]. La única afirmación explícita de *héxis* como *energeia* es la que hemos citado de 1022b 4. Por tanto hemos de considerar este sentido como

65. *De Anima* 418b 19.

66. El texto más primitivo donde se da este contraste es *Topica* 125b 15-20. Cfr. además *E. N.* 1098b 33, 1114b 30, 1122b 1, 1152b 33, etc. En estos textos *héxis* aparece con frecuencia contrapuesto a *energeia*, como el estado o disposición habitual lo está respecto a su actualización (por ejemplo el que sabe cuando se pone a enseñar). Por ejemplo dice en 1152b 33-36: "Siendo el bien en parte una *energeia* y en parte una *héxis*..., la *energeia* del apetito es de aquella parte que permanece en su estado (ἕξεως) y naturaleza". En 1122b 1: "La *héxis* es definida por las *energeia*s y por aquello a que se refiere". Pero cuando se toma *héxis* en este sentido restringido, la *energeia* es mejor, como lo atestigua un texto de la *Etica Eudemia* 1219a 30-34: "La felicidad es el bien mayor y los fines y los bienes mayores están en el espíritu, pero las cosas en el espíritu están como *héxis* o como *energeia*. Entonces la *energeia* es mejor que la disposición (βελτίον ἡ ἐνέργεια τῆς διαθήσεως) y la mejor *energeia* (βελτίστη ἐνέργεια) más que el mejor estado (βελτίστης ἕξεως), y como la virtud es el mejor estado, la *energeia* de la virtud (τήν τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαν) es lo mejor para el alma". Al hablar de la felicidad como *energeia* precisaremos esta doctrina. Aquí baste indicar que el contraste entre *héxis* y *energeia* queda explícitamente establecido: la *héxis* se define por su actividad, que es siempre mejor. La diferencia es neta.

existente, pero excepcional, poco desarrollado, y con textos que sólo permiten una identificación *implícita* con *energeia*.

7.5. **Aplicación a la vida y a la nutrición**

Comenzamos ahora una parte de nuestra investigación que consiste sencillamente en aplicar los conceptos que hasta aquí hemos expuesto acerca de la *energeia*. Todos ellos se desarrollan dentro del marco de la biología y la psicología.

Al llegar a este punto las elaboradas explicaciones de Aristóteles sobre el movimiento, y más tarde sobre la *entelecheia*, las distinciones entre nociones, y en general la metafísica del acto, se simplifican y ceden paso a una fecundidad explicativa que no exige las sutiles distinciones conceptuales que hasta aquí hemos tenido que desarrollar. En el campo bio-psicológico la *energeia* adquire una asombrosa fluidez y una prodigiosa fecundidad explicativa para muchos fenómenos vitales, gnoselógicos y psicológicos. La noción de alma será uno de los más llamativos.

Resulta por ello ahora más sorprendente la relativa escasez de adecuados estudios monográficos sobre la aplicación de la *energeia* a este campo, tal como hemos señalado en la primera parte de este trabajo. Los intérpretes han dedicado su atención a la física y a la metafísica, y han descuidado el ámbito donde la *energeia* es empleada mayor número de veces y en un mayor número de distintas realidades.

Es por tanto el tercer sentido del acto, acto como operación, el que presenta mayor riqueza de contenido. Es lógico por ello que este desarrollo se dé en las obras más tardías, principalmente en el *De Anima* y en la *Ethica Nicomaquea*, además de otras que oportunamente iremos citando, porque fue en esa época tardía cuando, como sabemos, Aristóteles cultivó con mayor intensidad el estudio de estas realidades bio-psicológicas. Comenzaremos en este epígrafe por dos funciones básicas del ser vivo: la vida y la nutrición. Sobre la vida afirma Aristóteles de modo taxativo:

> "Podría pensarse que todos aspiran al placer porque todos desean vivir, pues la vida es una *energeia* (ἥ δέ ζωή ἐνέργεια)" [67].

La misma afirmación se daba en un texto que ya hemos citado a propósito de la praxis:

> "El actuar bien y el vivir bien son lo mismo que ser feliz, siendo cada una de estas cosas el uso (χρῆσις), *energeia*, y vida (ζωή) y praxis" [68].

También se da una distinción entre la vida en potencia o en acto:

> "El asunto estará claro si decimos qué es la vida en acto (κατ'ἐνέργειαν) y como fin (ὡς τέλος)" [69].

> "Hay animales que tienen muchos principios de vida en potencia, no en acto (ἔφια δυνάμει πόλλας ἀρχάς ἔχουσιν, ουμέμτοι γε ἐνέργεια)" [70].

Por último conviene decir sobre la vida que en la *Ethica Nicomaquea* aparece vinculada con frecuencia con el tratamiento del placer:

> "El placer perfecciona (τελειοί) las *energeia*s, y también la vida, que todos desean" [71].

Es digno de recordar de nuevo el verbo τελειοί, que admite dos traducciones: "perfecciona" y "finaliza". El placer "finaliza" las *energeia*s y la vida. Así la vida vuelve a aparecer junto a la *energeia*, como subsumida por ella: la vida es la *energeia* más básica y fundamental del ser vivo.

67. *E. N.* 1174a 10.
68. *E. E.* 1219b 2.
69. *E. E.* 1244b 24.
70. *Parv Nat.* 479a 3.
71. *E. N.* 1175a 15.

Pero junto a la vida también es *energeia* una función muy elemental: la nutrición. Esto está recogido en *Parva Naturalia,* al hablar de cómo pueden dividirse los insectos en varias partes que siguen vivas:

> "En las abejas la parte nutritiva es una en acto (ἐνεργείᾳ ἦν), pero en potencia es más de una... El alma nutritiva (τήν θρεπτικήν φυχήν) debe ser en acto (ἐνεργείᾳ) una en las cosas que la poseen, pero en potencia es más de una" [72].

Una idea parecida se repite en la *Ethica Nicomaquea* y en la *Eudemia,* al hablar de la parte nutritiva del alma:

> "Parece que, en efecto, en los sueños actúa principalmente (ἐνεργεῖν μάλιστα) esta parte y esta facultad (δύναμις)" [73].
>
> "Durante el sueño la parte nutritiva actúa más (μάλιστα ἐνεργεί)" [74].

7.6. **Aplicación al alma**

La definición del alma dentro de la filosofía de Aristóteles plantea de forma más aguda una cuestión que hasta ahora no hemos mencionado y que podríamos denominar "la salida del ámbito material". Semejante cuestión surge al preguntar: ¿en virtud de qué existe la diferencia entre lo movido y su término en la *kínesis*, diferencia que no existe en las praxis inmanentes?

La respuesta es evidente: algo es materia y potencia (la madera por ejemplo) cuando es "siempre y sin limitaciones lo que sigue inmediatamente". No decimos del hombre que anda o se mueve que sea "ni andadura ni movimiento, sino

72. *Parv. Nat.* 468a 28 y 468b 3.
73. *E. N.* 1102b 5.
74. *E. E.* 1219b 23.

algo que anda o se mueve, como decimos que algo es 'de tal cosa'" [75]. Hay distinción entre aquello de lo que algo es (materia), lo que es ese algo, y su movimiento. Lo que introduce la diferencia de actos en el movimiento y la *poiesis* es que la materia tiene en cada caso una determinación que luego pierde. La materia es el sujeto de los contrarios.

Pero cuando el fin es inmanente a la acción, hemos de admitir necesariamente que la forma del agente "excede" su materia, y por eso permanece en él como su propio *télos*. Es una forma no determinada por la materia. Esta es la doctrina clásica del conocimiento en el *De Anima*, que conviene recordar ahora, cuando vamos a desarrollar la aplicación de la *energeia* a las operaciones espirituales: entramos en el reino de lo inmaterial, de la independencia de la forma respecto de la materia. Es el ámbito de la ψυχή y del espíritu.

Y sin embargo, cuando cabría esperar una distinción neta entre el ámbito de las *ousías* y el ámbito antropológico, nos vamos a encontrar con una definición de ψυχή que atrevidamente se podría calificar de "conservadora": el alma es decididamente puesta en el ámbito de las *ousías*, y se establece una clara distinción entre el acto del alma y sus *energeia*s.

La definición del alma es un caso bastante especial dentro de la doctrina de la *energeia*. Al hablar de la *entelecheia* vimos los textos del *De Anima* que le conceden una prioridad ontológica muy clara dentro del ámbito del segundo sentido del acto: la *ousía*. Y sin embargo todo el dinamismo psico-biológico del hombre se desarrolla dentro del tercer sentido del acto como operación. Hay pues una cierta sorpresa: el alma es una *entelecheia* y una *ousía*, que posee *energeia*s, pero ella misma no se incluye en el tercer sentido del acto.

¿Qué alcance tiene esta afirmación? Sencillamente se trata de que "tocamos techo" en Aristóteles. En él no se da un planteamiento dinámico del alma en su propia constitución. El dinamismo es algo añadido al alma. Dicho de otro

75. *Metaph.* 1049a 22, 30 y ss.

modo: si dijimos que el tercer sentido del acto es la síntesis del primero y del segundo, al unirse el movimiento y su *telos*, obteniéndose así un sentido superior de la actividad, en la definición del alma de Aristóteles no se da esa superación de la actualidad "estática" de la *ousía*; en el fondo es un regreso al segundo sentido del acto. Por decirlo de nuevo: no hay una intepretación antropológica independiente de la *ousía*.

Es lógico que así sea dentro del esquema conceptual de nuestro autor, pues la *ousía* es el ser en sentido principal, como ya hemos visto. Pero con ello podríamos llegar a una alusión que hasta ahora no hemos mencionado: prescindiendo de los *usos* intercambiados de *entelecheia y energeia,* la *energeia* tiene más alcance que la *entelecheia*, pues expresa un sentido de la actividad superior (el que al principio de este epígrafe denominábamos inmaterial). Pero esa superioridad está contemplada solamente a nivel operacional. El hombre mismo no se dice según el tercer sentido de la *energeia*. Cuando tratemos la realización del hombre en su operación más alta (el *noús*, o pensar), podremos comprobar que esta dicotomía no llega a superarse.

Esta es la razón profunda del uso del término *entelecheia* en el libro II del *De Anima*, que presenta las definiciones del alma que ahora vamos a estudiar. Es preciso sin embargo tener en cuenta las incalculables consecuencias que en la historia del pensamiento tendrá esta interpretación "estática" del alma, y en el fondo, de la persona, cuyo concepto en la tradición cristiano-medieval es totalmente tributario de estos planteamientos de Aristóteles.

Veamos las definiciones del alma:

"El alma debe ser *ousía* como especie (ὡς εἶδος) cuerpo físico que tiene vida en potencia (σόματος φυσικοῦ δυνάμει ζωῆν ἔχοντος). Y la ousía es *entelecheia* (ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια). Entonces (el alma) es la *entelecheia* de tal cuerpo (τοιούτου ἄρα σόματος ἐντελέχεια). Pero ésta se dice de dos maneras, como posesión de conocimiento (ἐπιστέμη) y como ejercicio (θεωρεῖν). Es claro

que aquí lo es como posesión de conocimiento, porque el sueño y el despertar son por el existir del alma, y el despertar es análogo al ejercicio del conocimiento (ϑέωρεῖν), y el sueño a su posesión y no a su actividad (μή ἐνεργεῖν). En una y la misma persona la posesión (ἐπιστέμη) viene primero. El alma es entonces la *entelecheia* primera de un cuerpo físico que tiene vida en potencia (διό ψυχή ἐστίν ἐντελέχεια ἥ πρωτή σόματος φυσικοῦ δυνάμει ζωήν ἔχοντος). Y así ha de ser todo cuerpo que posea órganos (...). Si se quiere definir lo común de toda alma, ésa sería la *entelecheia* primera de un cuerpo físico orgánico (ἐντελέχεια ἥ πρωτή σόματος φυσικοῦὀργανικοῦ). No es necesario volver a preguntar si el cuerpo y el alma son uno, como tampoco si son uno la cera y el sello que recibe, ni en general si la materia de cada cosa es lo mismo que la cosa, porque si lo uno y el ser se dice de muchos modos (πλεοναχῶς λέγεται), el principal es la entelécheia (τί κυρίως ἥ ἐντελέχεια εστιν)" [76].

La insistencia de Aristóteles en que el alma es *entelecheia* primera es evidente, pues ha distinguido dos sentidos de *entelecheia*, que repetidas veces hemos mencionado anteriormente: la posesión y el ejercicio. Hasta ahora siempre hemos destacado el ejercicio actual, equiparándolo a la χρήσις, como expresión del tercer sentido del acto. ¿Por qué Aristóteles dice que es evidente que aquí ἐντελέχεια se toma como posesión, cuando en otros textos que recordamos ha puesto el acento en el ejercicio? La respuesta él mismo nos la repite: el alma es *entelecheia primera* porque subyace a toda acción.

Es evidente que el hombre tiene un núcleo permanente del cual brota su actividad. ¿Pero ese núcleo puede interpretarse sólo como *ousía*? Esa es la pregunta cuya respuesta se habrá de dar desde una perspectiva que supere el concepto sustancialista del hombre que aquí presenta Aristóteles. En

76. *De Anima* 412a 20-412b 9.

cualquier caso el sentido de su definición del alma queda claro. Los textos que a continuación examinaremos no harán más que resaltar los principios aquí sentados.

Podemos ver en primer lugar otras dos definiciones del alma, repetidas en el libro II del *De Anima*:

> "*Ousía* se dice de tres modos, forma, materia y el compuesto de los dos. De estas, la materia es potencia, y la especie *entelecheia* (τό δέ εἴδος ἐντελέχεια) y el compuesto (ἐξ ἀμφοίν) es animado (ἔμψυξον), el cuerpo no puede ser *entelecheia* del alma, sino que ésta lo es de un cuerpo" [77].
>
> "La *entelecheia* de cada cosa existe en su potencia y en su propia materia de modo natural. Por todo esto es claro que el alma es cierta *entelecheia* y razón (λόγος) de lo que tiene potencia de tenerla" [78].

Las restantes alusiones al alma como *entelecheia* tienen menos interés, pues son subsidiarias de las anteriores. En otro pasaje se habla de que ni el alma ni sus partes se pueden separar del cuerpo, pues en algunos casos:

> "la *entelecheia* es de las partes. Pero no hay nada en contra de separar otras partes, pues no son *entelecheia*s de ningún cuerpo (διά τό μηζενός εἶναι σόματος ἐντελεχείας). También es incierto si el alma como *entelecheia* guarda la misma relación con el cuerpo que el marinero con el barco" [79].

Asimismo:

> "Algunas plantas viven cuando se las divide y aparta una de otra, de tal modo que el alma parece ser en *entele-*

77. *De Anima* 414a 15-18.
78. *De Anima* 414a 25-28.
79. *De Anima* 413a 6-10.

cheia una en cada planta, pero en potencia más de una" [80].

A título meramente complementario citaremos un texto de *De Partibus Animalium*, fechado hacia 330 (cfr. 3.5.3), en el que ya aparece esta doctrina posteriormente desarrollada con amplitud en el *De Anima*:

"El alma sensitiva (αἰσθητικήν) es en todos los animales una en acto (μίαν ἐνεργείᾳ)... En los animales sanguíneos esta unidad no es sólo en acto sino en potencia (κατά δύναμιν καί κατ' ἐνέργειαν), y en los animales no sanguíneos es sólo en acto (κατ' ἐνέργειαν μόνον)" [81].

7.7. **Aplicación al conocimiento**

Comenzamos ahora la aplicación de *energeia* al ámbito del conocimiento. Antes de entrar en sus diversas esferas, es preciso mostrar qué dice Aristóteles sobre la aplicación del acto al conocimiento *en general*. Los primeros textos que vamos a citar muestran la afirmación explícita de que el conocimiento es acto. Después mostraremos cómo. No se pretende explicar *qué* es el conocimiento, sino solamente que éste es *energeia*, y de qué manera.

En *Analytica Priora,* obra que contiene materiales bastante antiguos (cfr. 3.2.5), esto se afirma del siguiente modo:

"Conocer se dice de tres modos: o según el universal, o según el objeto propio, o según la *energeia* (ὡς τό ἐνεργεῖν)" [82].

Este sentido de conocer según el acto se complementa también, lógicamente, con la potencia:

80. *De Anima* 413b 28.
81. *De Part. Anim.* 667b 23-25.
82. *Analyt. Pri.* 67b 3-9.

"Lo que es cognoscente en potencia (ἐπιστήμον) llega a ser cognoscente (γίγνεται ἐπιστήμον), no por moverse él mismo, sino porque algo distinto de él (τό ἄλλο) llega a estar presente (ὑπάρχαι)" [83].

Aunque no se menciona expresamente la *energeia*, se sobreentiende de modo nítido, y resalta el verbo ὑπάρχαι: "llegar a estar presente", "llegar a existir". Este texto se complementa con otro del *De Anima*:

"El conocimiento y la salud son la forma y la especie, y también el logos y la propia *energeia* del recipiente (μορφή καί εἶδος τι καί λόγος αἵ οἷον ἐνέργεια τοῦ δεκτικοῦ)... es decir, de lo capaz de conocer y capaz de sanar (pues la *energeia* de lo hacedor parece estar en el paciente que sufre el efecto —δοκεί γάρ ἐν τό πάσχοντι καί διατιθεμένω ἤ τόν ποιητικόν ὑπάρχεινἐνέργεια—)" [84].

En este texto se establece claramente que el conocimiento es la *energeia* del sujeto cognoscente, pero también hay un paralelismo bastante complicado entre el proceso del conocimiento y el proceso del movimiento, con distintos matices sobre quién es el que hace (ποιετικόν) y el que padece (πάσχοντι). La aclaración de esta cuestión obliga a Aristóteles a tratar a fondo en otro lugar la noción de "alteración" (ἀλλοιώσις), en cuya exposición aparecen nuevos matices del sentido exacto en que el cognoscente es paciente. El texto que vamos a citar tiene interés para ver que la doctrina que hasta ahora hemos expuesto no sufre distorsiones, como pretende CUBELLS [85]. En el fondo se trata de una explicación a fondo de las distinciones ya hechas en el *Protréptico,* que ya hemos citado, y repetidas poco antes en

83. *Phys.* 247b 4.
84. *De Anima* 414a 10.
85. F. CUBELLS, *op. cit.* pág. 67 y ss.

el propio *De Anima* (Cfr. 417a 12-14). Aunque es largo, las precisiones en él hechas exigen su cita íntegra:

"Debemos distinguir acerca de la potencia y la *entelecheia*, pues hasta ahora hemos hablado de ellos en sentido general (ἁπλῶς). Un sentido de instruido —traducimos ahora ἐπιστήμον por "instruido"— es aquel en el que un hombre está entre los instruidos y los que tienen conocimiento (τόν ἐπιστήμον καί ἐχόντων ἐπιστέμην). Pero en otro sentido llamamos instruido al que sabe gramática. Cada uno de éstos está en potencia, pero en diferentes sentidos: el primero porque el género al que pertenece, esto es, su materia, es de cierta clase; el último porque es capaz del ejercicio del conocimiento (ϑεωρεῖν), si nada externo se lo impide. Pero hay otro (tipo de hombre que) ejerce el conocimiento (ϑεωρούν): está instruído en *entelecheia* en su sentido principal de que conoce este A particular. Los dos primeros están instruídos en potencia (κατά δύναμιν); mientras uno sufre una alteración por el aprendizaje y después de muchos cambios desde un estado contrario, el otro pasa de tener la sensación o la gramática no en acto (μή ἐνεργεῖν) a en acto (δ' εις τό ἐνεργεῖν) de otro modo (ἄλλον τρόπον). El padecer (πάσχειν) incluso no se usa en un sólo sentido, pues algunas veces significa una destrucción de algo por su contrario, y otras más bien la preservación (σωτηρία) de algo que está en potencia (τού δυνάμει ὄντος) por lo que está en *entelecheia* y es igual (ὑπό τού ἐντελέχεια ὄντος καί ὁμοίου), como lo que está en potencia tiende a la entelecheia (οὕτως δύναμις ἔχει πρός ἐντελέχειαν); pues el que es instruído llega a ejercitar el conocimiento (ϑεωρούν) por algo que no es la alteración (porque su desarrollo es hacia sí mismo y hacia la entelécheia —εἰς αὐτό γάρ ἡ ἐπίδοσις καί εἰς ἐντελέ χειαν—), o que es una clase especial de alteración. No es adecuado decir que el que piensa sufre una alteración, así como es verdad que el que construye sufre una alteración al construir. Lo que "produce el paso" (ἄγον) desde la potencia hasta la *entelecheia* (εἰς ἐντελέχειαν

ἐκ δυνάμει) en el pensamiento y en el entender no se puede llamar aprendizaje, sino otra cosa; y lo que empieza desde una potencia de conocer, aprende y adquiere el conocimiento desde lo que está en *entelecheia* (ὑπό ἐντελέχεια) y es capaz de enseñar, y no puede decirse que sea el padecer, como se ha dicho, a no ser que haya dos sentidos de alteración, uno un cambio (μεταβολήν) hacia una privación, y el otro un cambio hacia un estado y hacia su naturaleza (ἐπί τάς ἕξεις καί τήν φύσιν)... El sentir según la *energeia* (κατ' ἐνέργειαν) se dice igualmente del ejercicio del conocimiento (θεωρεῖν), pero difiere en esto, que los objetos de la vista y el oído, que producen la *energeia* (ποιητικά τής ἐνεργείας) son externos. Esto es porque la sensación en acto (κατ' ἐνέργειαν) es de los particulares, mientras que el conocimiento es de universales" [86].

El esquema que podemos hacer de este largo y profundo texto es:

1) Hay un sentido habitual de los términos potencia, acto, pasión y alteración, que es el que juega en las acciones transeúntes del motor sobre el móvil, y que es al que nos hemos referido con frecuencia hasta aquí. Aristóteles, con lenguaje oscuro, lo aplica al hombre que está instruído —y ha sufrido alteración para serlo— pero no ejerce su conocimiento. Se retoma así la distinción de Platón y del *Protréptico*.

2) Cuando se trata del ejercicio del conocimiento es preciso distinguir un sentido especial, diferente del anterior:

86. *De Anima* 417a 22-417b 23. Aún a riesgo de resultar un castellano extraño, hemos preferido traducir este pasaje ciñéndonos de cerca al texto griego, cuya sobriedad y laconismo expresivo es muy grande, como es habitual. Pensamos que así es mayor la fidelidad al pensamiento del Estagirita.

el paso a la *entelecheia* es el conocimiento actual, cuyas características son bien diferentes a la alteración o privación. El conocimiento no es el aprendizaje, pues se trata de una σωτηρία, una "preservación" o "salvación", de lo que está en potencia, es decir, un crecimiento, un perfeccionamiento. Cabe preguntarse por qué aquí no usa Aristóteles la noción de τέλος, que le hubiera ahorrado la explicación, algo forzada, que tiene que hacer de la actualidad del conocimiento por contraste con la alteración y la pasión. La respuesta no la conocemos, por lo que huelga la cuestión. El hecho es que el cognoscente no queda alterado, sino "enriquecido" por el paso a la *entelecheia* que supone conocer: es un cambio a otro "estado" (cabría ver aquí en ἕξις un cierto resabio del sentido actual que para este término buscábamos páginas atrás) y hacia su propia "naturaleza".

3) En cualquier caso el término "padecer" (πάσχειν) queda expulsado del ámbito del conocimiento en el sentido que tenía en la *kínesis*: de ahí la distinción, necesaria a estos casos, entre el pensamiento y la sensación. En esta última podría hablarse de padecer: los objetos que producen la actualidad de la sensación son externos, frente al distinto comportamiento del conocimiento intelectual.

Hay afirmaciones emparentadas con el texto precedente:

> "No hay génesis del uso (χρῆσις) y de la *energeia*, a no ser que se diga que hay génesis de la visión y del tacto, y que el actuar (τό ἐνεργεῖν) es semejante a éstos" [87].

Basta con seguir las pautas citadas anteriormente para interpretar correctamente este pasaje. En otro lugar, siempre dentro de *De Anima,* Aristóteles establece la prioridad lógica o gnoseológica del acto sobre la potencia:

87. *Phys.* 247b 7.

"Según el logos, son primero las *energeia*s y las praxis que las potencias (πρότερον γαρ τόν δυνάμεων αἵ ἐνεργειαί καί πράξεις)" [88].

Aquí la correcta traducción de *dynamis* sería *facultades*. El sentido de *dynamis* como facultad no aparece en *Metaph.* (cfr. 4.2), y es una manifestación clara del enriquecimiento, ya mencionado, que nuestras nociones tienen en el ámbito bio-psicológico. La misma afirmación se repetirá en la *Ethica Nicomaquea* a propósito de la sensación:

"De cuantas cosas se nos dan por naturaleza, recibimos primero las facultades (τάς δυνάμεις), y después alcanzamos (ἀποδίδομεν) las *energeia*s (τάς ἐνεργείας) [89].

En *Parva Naturalia* se dice que "hay una sóla *energeia* de los ojos (μία ἤ ἐνέργεια)". Aquí *energeia* es *actividad* pura, en el sentido verbal. Después Aristóteles añade que es posible que el alma tenga partes separadas, pues si las hubiera los sentidos serían plurales, y añade:

"Pues no habría acto sin su propia facultad (οὔτη γαρ ἤ ἐνέργεια ἄνευ τής καθ' αὔτην ἔσται δυνάμεως)" [90].

Estas son las principales indicaciones de Aristóteles sobre el conocimiento como *energeia* en un sentido puramente general. Es preciso desarrollar ahora las aplicaciones que hace a los ámbitos más concretos: el conocimiento sensible, la memoria, la estimativa, el conocimiento intelectual, etc.

88. *De Anima* 415a 19.
89. *E. N.* 1103a 26.
90. *Parva Naturalia* 448b 27.

7.7.1. *Conocimiento sensible*

7.7.1.1. *A la sensación y a cada uno de los sentidos*

La aplicación de *energeia* a la sensación (αἴσθησις) ha salido ya en algunos textos hasta aquí citados. Sin embargo en el *Parva Naturalia* hay afirmaciones más explícitas en este sentido. Esta obra es la que trata de modo más detallado la cuestión abordada aquí. Los textos son abundantes. Constituyen un buen testimonio, al tratarse de una obra anterior al *De Anima*. Veamos un ejemplo:

> "El percibir no pertenece exclusivamente al alma o al cuerpo (pues una potencia y su *energeia* lo son de la misma cosa —οὗ γάρ ἥ δύναμις, τούτου καί ἥ ἐνέργεια—). Lo que llamamos sensación, como *energeia* (ἥ δέ λεγομένη αἴσθησις, ὡς ἐνέργεια), es cierto movimiento del alma a través del cuerpo (κίνησις τίς διά τού σόματος τής ψυχής)" [91].

En relación con el largo texto sobre la alteración que hemos citado en la introducción de este epígrafe, tenemos también en el *Parva Naturalia* otro pasaje que nos confirma en la idea de que la sensación en acto es "cierta alteración":

> "....ya que la sensación en acto es cierta alteración (ἐστιν ἀλλοιώσις τις ἕκατ' ἐνέργειαν αἴσθησις)" [92].

Cuando Aristóteles habla del sueño también hay varias expresiones que hablan de la *energeia* de los órganos sensibles, pues el sueño es una parálisis de ellos "para que no

91. *Parv. Nat.* 454a 9.
92. *De Anima* 459b 5.

puedan actuar (μή δυνάσθαι ἐνεργεῖν)" [93]. Por último aparecen textos donde se empareja *energeia* con "impresión" y "co-percepción", entendiendo por ésta percibir en amistad y junto con otros. Al hablar de ciertos movimientos interiores del hombre dormido afirma que son:

> "un residuo de la impresión en acto (ὑπόλειμμα τοῦ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ αισθήματος)" [94].

Y en otro lugar:

> "La *energeia* de la co-percepción (τήν ἐνέργειαν τῆς συναισθήσεως) debe existir en pocos" [95].

Pero Aristóteles no se limita a aplicar *energeia* a la sensación. Elabora una precisa doctrina sobre la distinción entre el acto del objeto sensible y la operación del cognoscente, y afirma la unidad de ambos. Es la conocida doctrina que se desarrolló en la Escolástica. Se encuentra ya en el *De Anima,* expresada con sorprendente nitidez. Exponemos el texto completo:

> "La *energeia* de lo sensible (αἰσθητοῦ ἐνέργεια —traduciremos por 'objeto sensible'—) y la de la sensación (καί τῆς αἰσθήσεως) es una y la misma (ἥ αὐτή μήν καί μία), aunque su esencia (τό δ' εἶναι) no es la misma. Al decir la misma quiero decir el sonido en acto y el escuchar en acto (ψόφος ὁ κατ' ἐνέργειαν καί ἀκοή ἥ κατ' ἐνέργειαν), porque es posible para uno que posee oído no oír, y lo que tiene sonido no siempre suena. Pero cuando lo que es capaz de oír actúa (ἐνεργῃ), y lo que es capaz de sonar suena, entonces se dan juntos el oír en acto (κατ' ἐνέργειαν) y el sonido en acto (κατ'

93. *Parv. Nat.* 458a 30. Lo mismo se encuentra en 461a 5: "Por la noche los sentidos particulares descansan y son incapaces de actuar (ἀδυναμίαν τοῦ ἐνεργεῖν)".
94. *Parv. Nat.* 461b 23.
95. *E. E.* 1245b 24.

ἐνέϱγειαν); los llamaremos respectivamente audición y sonido (ψοφέσιν). Si el movimiento, esto es, la producción (ποιῆσις) y el padecer, está en lo que es hecho (ποιουμένω), necesariamente el sonido y el oír en acto estará en lo que en potencia (κατά δύναμιν), porque la enérgeia de lo hacedor (ποιητικού) y de lo que mueve se da en el paciente (εν τό πάσχοντι εγγίνεται). Por eso lo que causa el movimiento no es movido. La *energeia* de lo que suena (ψοφητικού) es el sonido o el "sonamiento" (ψόφος ἤ ψόφεσις), y la de lo que produce el oír es el oír o la audición, porque el oído se usa en estos dos sentidos, como el sonido. El mismo razonamiento se aplica a los otros sentidos y objetos sensibles. Porque hacer y padecer están en el que padece, no en el agente; del mismo modo la *energeia* del objeto sensible y del que siente (ἤ αἰσθητικού) está en el que siente. En algunos casos tenemos nombre para las dos, como sonido y audición, pero en otras uno de los términos no tiene nombre: la *energeia* de ver (ἤ τή ὄψσεως ἐνέϱγεια) se llama visión, pero la del color no tiene nombre; la del gusto se llama gustar, pero la de lo sabroso no tiene nombre. Pero como la *energeia* de lo sensible y de lo sensitivo es la misma, aunque su esencia (τό δ' εἶναι) es diferente, necesariamente se sigue que el oír y el sonar han de cesar y continuar simultáneamente, y del mismo modo lo sabroso y el gusto y las demás; pero esto no necesariamente se dice de sus potencias (κατά δύναμιν)... La sensación y lo sensible se dice en dos sentidos, según la potencia y según la *energeia*...." [96].

El nervio de la argumentación de Aristóteles se apoya en el paralelismo entre agente/paciente y lo sensitivo/objeto sensible, mediante el cual establece que la *energeia* está en el que "recibe" el movimiento, pues lo que mueve "no es movido". Así también en el conocimiento: la *energeia* de ambos está en lo que siente, o en el que siente: "la *energeia* del objeto sensible y la del que siente está en el que siente".

96. *De Anima* 425b 27-426a 26.

Del mismo modo que esa *energeia* era una en el movimiento, aquí también es una. Es muy interesante la distinción que hace Aristóteles al afirmar que "la esencia" (τό δ' εἶναι) de *energeia* es distinta (ἥτερον). Es la única vez en todo el *CA* que se habla de una "esencia" de la *energeia*. Es una muestra más de que a fuerza de usar el concepto, éste adquiere ya un sentido muy preciso en la mente de Aristóteles, como estamos viendo en todos estos textos. Toda esta doctrina puede resumirse pues en el adagio escolástico: "el cognoscente en acto y lo conocido en acto son un sólo acto".

Una repetición de las mismas ideas se encuentra un poco más adelante. Después de repetir que los términos "padecer" y "alteración" tienen dos sentidos diferentes para los que no hay nombre específico, pasa a aplicarlos de nuevo a la sensación y afirma:

> "El sujeto sensible (αἰσθητικόν) es en potencia tal como es en *entelecheia* el objeto sensible. En el padecer no es igual (ὅμοιον), una vez realizado se iguala (ὡμοίωται) y es tal que el objeto" [97].

Aquí se habla de "igualarse", de "hacerse como", aludiendo a la unidad de actos a la que antes se ha referido. Esta elaborada doctrina encuentra una consecuencia singularmente clara en otro texto de *Parva Naturalia*:

> "La percepción de objetos combinados es necesariamente simultánea, porque los percibimos con una percepción una en acto (αἰσθήσει κατ'ἐνέργειαν), porque la percepción de lo que es numéricamente uno es en acto una (ἥ κατ' ἐνέργειαν μία), mientras que la de un objeto específicamente uno es sólo una en potencia. Si la percepción en acto es una, su objeto es uno (ἥν ἐκείνα ἐρεί). De ahí que deban combinarse (μεμίχθαι). Así cuando no se combinan las sensaciones en acto serán dos. Pero en el caso

97. *De Anima* 418a 3-6.

de una facultad en un momento de tiempo indivisible, necesariamente la *energeia* debe ser una (μίαν ἀνάγκη εἶναι τήν ἐνέργειαν), pues el movimiento y el uso (χρῆσις) en un instante debe ser una y la facultad es una" [98].

Evidentemente la riqueza de este texto exigiría un comentario detallado de todas las implicaciones que aquí se pueden detectar. Sin embargo, baste señalar que el problema que aquí se plantea es más sutil que el del párrafo anterior: se trata de la unidad o pluralidad de las percepciones. Si la percepción y su objeto no "se combinan", no se mezclan, no se unifican, por ser el objeto no singular y numéricamente uno, entonces habrá más de una percepción, y en instantes diferentes.

Para confirmar la doctrina hasta aquí expuesta, citaremos un texto que nos va a servir además para dar algunos testimonios sobre la aplicación de *energeia* a cada uno de los sentidos en particular:

"El órgano del olfato es en potencia lo que el sentido del olfato es en acto (ἐνεργείᾳ), pues ya que el objeto sensible hace actuar al sentido (αἰσθητόν ἐνεργείν ποίει τέ αἴσθησιν), éste debe preexistir antes en potencia" [99].

Del conjunto de todos estos textos se extrae sin duda una doctrina muy rica sobre la mutua relación, según el acto y la semejanza, entre los sentidos y sus objetos. De lo que no cabe duda es de que es en la doctrina de la sensación donde Aristóteles encontró un terreno singularmente fecundo para la aplicación de la *energeia*, pues gracias a este concepto logra precisiones que de otro modo difícilmente podría haber desarrollado. Vale la pena insistir en que el ámbito psicológico es el más propicio para una ampliación

98. *Parv. Nat.* 447b 13-18.
99. *Parv. Nat.* 438b 23.

del uso de la *energeia*. Añadamos por último algunas indicaciones sobre los sentidos en particular:

> "Hay dos clases de sonido: uno en potencia (ὁ ἐνέργεια τίς), otro en potencia" [100].

En *De Anima* 422a 19 se habla de que el gusto debe poseer humedad "en acto o en potencia". En 422b 17 se añade: "lo capaz de gustar es lo que tiene estas cualidades, y lo gustable es lo que produce la *entelecheia* de ésto (ποιητικόν ἐντελεχείᾳ)". Igualmente se habla en *Parv. Nat.* 441b 23 de que la "afección capaz de cambiar el gusto en potencia al acto (εἰς ἐνέργειαν) es el gusto". Hablando de la vista añade en *De Anima* 424a 9: "Lo que permite percibir lo blanco y lo negro no debe ser nada en acto (ἐνεργείᾳ), y ambos en potencia".

Hasta ahora nos hemos ceñido al ámbito de los sentidos externos. Pasaremos ahora a aplicar la *energeia* a los sentidos internos.

7.7.1.2. *A los sentidos internos*

La única referencia al sentido común la encontramos en *De Anima* 424a 7, donde hablando de él señala que, ya que percibe varias sensaciones, "en el actuar (τό ἐνεργείσθαι) es divisible". Respecto a la imaginación encontraremos algunas referencias más, escasas pero más que suficientes:

> "Si la sensación y la fantasía fueran lo mismo en acto (ενεργείᾳ)..." [101].

100. *De Anima* 419a 5.
101. *De Anima* 428a 9, No traduzco el término griego fantasía, porque en castellano su cercanía a "imaginación" es grande.

"El movimiento (que es la fantasía) nace del acto de la sensación (ὑπό τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως)" [102].

De ese movimiento afirma enseguida que:

"El movimiento nacido de la *energeia* (se refiere, evidentemente a la imaginación) diferirá de la sensación en estos tres modos de percepción..." [103].

Pero lo que más interesa es ver la definición de imaginación:

"La imaginación acaso sea un movimiento nacido de la sensación en acto (ἥ ἄν εἴη κίνησις ὑπό τῆ αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομέν ἧς)" [104].

Esta definición la repite en *Parva Naturalia*:

"es la fantasía un movimiento nacido de la sensación en acto (ἔστι δί φαντασία ἥ ὑπό κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεως γινομένη κίνησις)" [105].

No hay duda de la madurez que aquí tiene ya la noción de *energeia*. Será muy difícil superar esta definición de Aristóteles.

Veamos por último las escasas referencias a la estimativa, a la que viene a definir en este texto:

"El rechazo y el apetito cuando son en acto (κατ' ἐνέργειαν) no son diferentes, ni cada uno de la facultad de apetecer o rechazar, ni ambos de la facultad sensitiva. Pero su esencia es otra" [106].

102. *De Anima* 428b 13.
103. *De Anima* 428b 26.
104. *De Anima* 429a 3.
105. *Parv. Nat.* 459a 18.
106. *De Anima* 431a 13.

Aparece más claro en otro pasaje, en el que habla de lo que mueve al alma:

> "lo que mueve sin moverse es el bien práctico (τό πρακτόν ἀγαθόν), lo que mueve y es movido es el apetito (ὀρεκτικόν), pues lo que es movido es movido por el apetito, y el apetito en cuanto acto es un cierto movimiento (καί ἥ ὄρεξις κίνησις τίς εστιν ἥ ἐνέργεια)" [107].

Este cierto movimiento del apetito en cuanto acto es la estimativa.

7.7.1.3. *Aplicación a la memoria*

Todos los testimonios de *Topica* tienen un valor principal, como ya sabemos. También lo tiene la única referencia que en esa obra se encuentra a la memoria como *energeia*, especialmente clara y rotunda:

> "La memoría no es ningún estado, sino más bien una *energeia*" [108].

Héxis tiene aquí el significado habitual en Aristóteles (hábito, estado). Las restantes referencias a la memoria como *energeia* están *todas* en *Parva Naturalia,* que es donde trata con mayor extensión sobre esta facultad. Esto confiere especial valor al primer dato y relativiza que esté sólo en esta obra. En ella la definición es muy técnica:

> "Cuando se posee conocimiento (ἔκ τήν ἐπιστέμην) y sensación sin sus actos (ἄνευ τόν ἐνεργειών), entonces se recuerda (μνέμηται)..., porque cuando el hombre actúa según el memorizar (ἐνεργή κατά τό μνημονεύιεν),

107. *De Anima* 433b 16.
108. *Topica* 125b 20.

entonces dice en su alma que él antes ha oído, o sentido o pensado" [109].

Hablando de lo mismo más adelante, afirma:

"En la naturaleza una cosa sigue a la otra; así (en la memoria) en acto (ἐνεργείᾳ): la frecuencia produce el efecto natural" [110].

A esto hay que añadir diversos textos en los que se habla de "actuar" o ejercer la memoria: "cuando un hombre actúa el recuerdo (ὅταν ἐνεργῇ τῇ μνέμῃ) [111]; "el que actúa la memoria (ὁ ἐνεργόν τῇ μνέμῃ)" [112], etc. (cfr. Indice de textos complementarios).

7.7.2. *Aplicación al conocimiento intelectual*

El tratamiento del *noús* como acto es uno de los aspectos más apasionantes de la doctrina de la *energeia*. Al comentar las definiciones del acto (cfr. 4.3.2) ya mostramos como Aristóteles encierra dentro del pensamiento su interpretación del infinito, como un acto de éste. Esta dimensión actual del contenido del pensar aparece también en otro texto de la *Metafísica*:

"También las figuras geométricas son halladas por un acto (ἐνεργείᾳ), pues las hallan dividiendo (διαιρούντες). Si estuvieran divididas se verían claramente, pero antes de la división sólo existen en potencia... Por consiguiente está claro que las figuras que existen en potencia son halladas al ser llevadas al acto (εἰς ἐνέργειαν ἀγόμενα). Y es así porque el pensamiento es acto (αἰτίον δέ ὅτι ἡ νοήσις ἐνέργεια); de suerte que la

109. *Parv. Nat.* 419a 19 y 23.
110. *Parv. Nat.* 452a 30.
111. *Parv. Nat.* 450a 19.
112. *Parv. Nat.* 450b 18.

potencia procede del acto (ἐξ ἐνέργειας ἡ δύναμις), y por eso al hacer las figuras las conocen (pues el acto individual (ἥ ἐνέργεια ἡ κατ'ἀριθμόν) es posterior en cuanto a la generación)" [113].

Se trata sin duda de un pasaje apasionante, que define totalmente la cuestión: pensar es "llevar al acto", porque "el pensamiento es acto". Encontramos expresiones singulares: que la potencia procede del acto (ya conocemos en qué sentido), el "acto según el número", es decir, el acto de cada figura individual.

Esta condición de acto que tiene el pensamiento está singular y prodigiosamente trazada en los textos del *De Anima,* que vamos a seguir paso a paso, de modo muy resumido, para retener lo que conviene a nuestro propósito:

"El *noús*... no puede tener ninguna naturaleza propia, excepto ser capaz (δυνατόν). La parte del alma que llamamos *noús* (por *noús* entiendo esa parte con la que el alma piensa y forma juicios) no es ningún ente en acto antes de pensar (οὐθέν ἐστιν ἐνέργεια τόν ὄντων πρίν ποιεῖν).... Se ha dicho que el alma es el lugar de las ideas (τόπον εἰδῶν), pero esto no se aplica al alma como un todo sino sólo a lo noético (ἡ νοητική), y las ideas lo ocupan no *entelecheia (*οὔτε ἐντελεχείᾳ) sino en potencia" [114].

La mente no es *nada* antes de pensar, pues su naturaleza es sólo su propia capacidad, y las ideas sólo están contenidas en ella en potencia. En el que sabe pero no está sabiendo, o en el que duerme pero no está despierto, había un ser previo. Aquí no. Sin acto la mente no es real. Antes de pensar, la mente no es nada. *Toda su actualidad es pensar*. No hay *nada previo* en acto al propio pensar. *Para que haya*

113. *Metaph.* 1051a 21-33.
114. *De Anima* 429a 23-28.

pensar ha de haber objeto. No hay nada previo al objeto de pensar.

Esto equivale en primer lugar a decir que la mente es pasiva, pues funciona "desde fuera", ya que la actualiza algo externo a ella, pues aunque es en acto, *pasa de la potencia al acto*; es limitada por sus objetos. En segundo lugar, si todo su acto es pensar, no tiene materia alguna que la determine previamente: es totalmente inmaterial. En consecuencia *puede pensar todo lo real*. Su límite es el objeto, pero hay objetos ilimitados, porque el infinito en potencia está en la mente, lo que equivale a decir que el *noús* es insaturable: siempre puede seguir pensando objetos, dividiendo. Pero si toda su actualidad es el objeto, no puede pensarse a sí misma.

Así podríamos seguir extrayendo conclusiones de este texto de Aristóteles. La filosofía clásica lo ha hecho ampliamente. No vamos a repetirlas aquí, aunque dejamos constancia de la fecundidad inagotable que tiene esta concepción del Estagirita: desde aquí cabe una interpretación muy precisa del pensamiento como acto. Después de señalar la separabilidad del cuerpo que posee el alma, Aristóteles va a añadir que la mente se puede pensar a sí misma después de decir que:

> "Cuando la mente se ha hecho cada uno de sus objetos, como se dice del que posee el conocimiento en acto (κατ' ἐνέργειαν)(y esto ocurre cuando puede actuar por sí misma)..." [115].

Se anuncia así la unidad mente-objeto, que después se tratará por extenso. Pero antes Aristóteles se plantea si el modo de pensar de la mente puede asemejarse al padecer, y cómo puede además pensarse a sí misma. El texto resulta de difícil interpretación. Después de recordarse a sí mismo lo que hemos citado acerca de que la mente no es nada antes de pensar, añade:

115. *De Anima* 429b 7.

> "la mente es en potencia los objetos de pensamiento, pero no en acto (ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν), antes de pensar. Lo que piensa debe estar en ella como en una tablilla en que no existe nada escrito en acto (μέθεν ὑπάρχαι ἐνετλεχείᾳ); esto sucede con la mente" [116].

No interesa aquí hacer una interpretación de lo que es el *noús*, sino sólo señalar que es *energeia*, y mostrar en qué sentido. Por eso sólo añadiremos la célebre distinción entre el intelecto paciente y el intelecto agente, Después de decir que en toda naturaleza hay algo que es materia, que es en potencia todos los individuos, y algo que es agente, que los hace ser, añade:

> "Estos dos elementos también deben estar presentes en el alma. La mente en sentido pasivo es tal porque se vuelve todos sus objetos; pero la mente tiene otro aspecto según el cual hace todas las cosas (πάντα ποιεῖν), como un cierto estado semejante a la luz (ὡς ἕξις τίς, οἷον τί φώς), pues en un sentido la luz hace (ποιεῖ) que los colores que son en potencia sean colores en acto (ἐνεργείᾳ χρώματα). La mente en este sentido es separable (χωριστός), impasible (ἀπαθές) e inmiscible (ἀμιγής), y en su substancia es en acto (τή οὐσία ὄν ἐνέργεια), pues el agente es siempre superior al paciente, y el principio de su materia. El conocimiento (ἐπιστέμη) en acto (κατ' ἐνέργειαν) es lo mismo que la cosa (πράγματι)" [117].

Como veremos en el capítulo siguiente, esta es la puerta de entrada a la teología aristotélica del νοήσις νοήσεως: cuando la mente es separable, entonces es inmortal (cfr. 430a 24), porque es puro acto. Así se establece el puente hacia el acto eterno. La *energeia* es el soporte y la noción que permite a Aristóteles explicar cómo funciona la mente,

116. *De Anima* 429b 31-430a 2.
117. *De Anima* 430a 15-21.

y para él la mente —el *noús*— es la realidad espiritual más alta, porque es *la más actual*, ya que es "por su sustancia en acto". Esta expresión quiere decir que la sustancia del *noús* es ser acto. Evidentemente aquí la noción de *ousía* se queda completamente atrás, ampliamente desbordada por la actualidad ontológica del puro espíritu, cuyo dinamismo no puede encerrarse en el marco estrecho de la sustancia, incapaz de mostrar el despliegue que posee el acto desligado de la materia.

Ante este texto, y los anteriores que llevamos considerados en los últimos epígrafes, surge con fuerza la pregunta por el estatuto metafísico del acto, ya que el nivel puramente ontológico queda muy rebasado. Es en el tratamiento del *noús* donde Aristóteles se desprende más claramente de las demás nociones de sus sistema, para otorgar la máxima prioridad explicativa a la *energeia*.

Quedan por último los textos donde se trata de la unidad sujeto-objeto en el pensamiento, en donde se repite lo ya dicho: "el conocimiento en acto es lo mismo que la cosa":

> "Es lo mismo según el acto el conocimiento y la cosa (τό δ' αὐτό ἐστιν ἥ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστέμη τό πράγματι)" [118].

> "En todos los casos la mente en acto es los objetos que piensa (νούς ἐστίν ὁ κατ' ἐνέργειαν τά πράγματα νόων)... El alma es en cierta manera todas las cosas (ἡ ψυχή τά ὄντα πώς ἐστι πάντα)" [119].

Aristóteles repite aquí lo que, según hemos visto, desarrolló sobre todo en el ámbito del conocimiento sensible: la unidad entre el cognoscente y lo conocido. Con su afirmación universalmente conocida acerca del alma, que precisa del acto para poder ser "de alguna manera" todas las cosas,

118. *De Anima* 431a 1.
119. *De Anima* 431b 17 y 21.

terminamos el tratamiento del *noús* y de la aplicación de la *energeia* al conocimiento, tanto sensible como intelectual.

7.8. **Aplicación a las operaciones y acciones**

7.8.1. *A las operaciones y acciones en general*

Se trata ahora de señalar un sentido de *energeia* que ya ha salido con mucha frecuencia, pero que es necesario precisar, y sobre todo, ampliar. Es la expresión del tercer sentido del acto en su acepción más general, que engloba el acto de la potencia de hacer y las praxis, y que expresa las operaciones del hombre, y sus actividades en general. Como hemos visto en muchos textos ya citados, este sentido se expresa con la forma verbal de *energeia* —ενεϱγεῖν—, que significa "actuar".

La aplicación de este sentido de *energeia* como puro actuar puede hacerse a operaciones del ser vivo o a las del conocimiento, según ya hemos visto en el epígrafe anterior. Tal ocurre, entre otros muchos, en los siguientes textos, en los que esto se aprecia con especial claridad:

> Todo lo que se despierta debe ser capaz de dormir, pues no puede siempre actuar" [120].
>
> "Durante el día, cuando la mente y los sentidos están actuantes (ἐκκϱούον ται ἐνεϱγουσών)..., pero por la noche los sentidos particulares están en descanso (ἀεγίαν) y son incapaces de actuar (ἀδυναμίαν τού ἐνεϱγεῖν)" [121].
>
> "Pues para uno mismo no es fácil actuar continuamente (ἐνεϱγεῖν συνεχός)" [122].

120. *Parv. Nat.* 454b 8.
121. *Parv. Nat.* 461a 1 y 5.
122. *E. N.* 1170a 6.

> "El descanso no es un fin, pues nace por causa de la actividad (ἕνεκα τῆς ἐνέργειας)" [123].

Por resultar muy conocido no insistimos más en esta acepción. Más importante es la ampliación de esta noción a otras operaciones que no son las del conocimiento. Se trata entonces de lo que podríamos llamar "actividades" o acciones humanas en general. Esta nueva acepción se encuentra principal y casi exclusivamente desarrollada en las *Eticas*. La expresión castellana más acertada para expresarla será, como hemos dicho, la de "actividad" o "actuar", pero engloba también los significados de *praxis*, y por eso hablamos también en este caso de *acción*. Muchas veces aparecen en estos pasajes de las *Eticas* usos muy parecidos de *energeia* y práxis, con un significado equivalente, como tendremos ocasión de ver en los textos citados a lo largo del epígrafe. Uno de los ejemplos más claros de este sentido de *energeia* como "actividad" dice así:

> "Lo mismo que tratándose de las virtudes llamamos a unos hombres buenos por su disposición (ἕξις) y a otros por su actuación (κατ' ἐνέργειαν), así ambién cuando se trata de la amistad: los que conviven se complacen los unos en los otros y se procuran beneficios, mientras que los que están durmiendo o separados espacialmente no están ejerciendo (οὔκ ἐνεργούσι) su amistad, pero tienen la disposición adecuada para ejercitarla (ἐνεργεῖν). Porque la distancia no impide la amistad (φιλίαν), sino su ejercicio (τήν ἐνέργειαν)" [124].

Los textos precedentes tienen carácter representativo, pues son sólo unos pocos entre todos los que presentan este sentido de *energeia*, y que ya citamos en otros lugares. En

123. *E. N.* 1176b 36.

124. *E. N.* 1157b 5-10. Por eso añade en 1172a 12: "La amistad entre hombres buenos es buena y aumenta con el trato. Incluso parece que se vuelven mejores ejercitándose (Βελτίους γίνεσθαι ἐνεργούντες) y corrigiéndose".

los siguientes *energeia* adquiere una acepción muy depurada: ya no se compara con nada, como habitualmente hace Aristóteles en el resto del *CA*. Más bien adquiere sustantividad propia e independiente con el significado que acabamos de señalar:

"Si sobrevienen males, oprimen y corrompen la felicidad, porque traen aflicciones e impiden muchas actividades (ἐμποδίζει πολλαίς ἐνεργείαις)" [125].

"Ninguna actividad perfecta puede ser impedida (οὐδεμία ἐνέργεια τέλειος ἐμποδίζομένη), y la felicidad es algo perfecto" [126].

Cuando habla de los placeres, afirma:

"Cuál hemos de decir que es el propio del hombre? ¿No es evidente por sus actividades (ἐκ τόν ἐνεργειόν δῆλον)? A éstas en efecto, siguen los placeres (ἥπονται αἵ ἡδοναί). Por consiguiente, ya sea una, ya sean muchas las del hombre perfecto y feliz, se dirá que los placeres que las perfeccionan son eminentemente placeres del hombre, y los demás secundariamente y de lejos, como sus *energeia*s."

"No radican en el poder ni la virtud ni el entendimiento (νούς), de los cuales proceden las actividades nobles (αἱ σπυδαιαί ἐνεργειαί)" [127].

Hablando de la filosofía y de la política afirma:

"En cuanto a las actividades de una y de otra (πρίς δε τάς ἐνεργείας), hay una gran diferencia" [128].

125. *E. N.* 1100b 26-27.
126. *E. N.* 1153b 16.
127. *E. N.* 1176b 19.
128. *E. N.* 1178a 28.

De todo ello se concluye el valor tan abstracto que *energeia* llegó a adquirir en estas últimas obras del Estagirita, como ya dijimos en 3.4.

Como conclusión de este apartado hemos de citar algo que significa un paso más en esta línea progresivamente independiente que tiene *energeia* en Aristóteles: se trata del uso de *energeia* como nombre de figura retórica, asociada a la metáfora y a la antítesis ("debemos apuntar a estas tres cosas: metáfora, antítesis y *energeia*") [129], que se hace en algunos pasajes de la *Retórica*. La cuestión es algo sorprendente, pues en esa obra no se hace otro uso de *energeia* más que este. Se trata de atribuir metafóricamente a cosas inanimadas una "vida" o una "viveza" o una "actividad" de las que en realidad carecen: así significan cosas actuantes (ἐνεϱγούντα σημαίνει)" [130]. Aristóteles cita varios ejemplos de expresiones que suponen *energeia*: "con su vigor en pleno florecimiento" (1410b 29), etc. Y añade:

> "Esta es la práctica común de Homero de hacer animado (ἔμψυχα) lo inanimado (ἄψυχα) a través de la metáfora: todos estos pasajes se distinguen porque aplican (ποιεῖν) la *energeia*.... En todos estos ejemplos las cosas aparecen activas (ἐνεϱγούντα φαίνεται) porque son animadas: la conducta desvergonzada, la furia y otras *energeias* (τά ἄλλα ἐνέϱγεια). Y el poeta atribuye estas ideas a las cosas por medio de la metáfora analógica" [131].

No podemos entretenernos en los ejemplos que pone y comenta, pero al final de ellos añade: "aquí epresenta todo como moviente y viviente, y el movimiento es *energeia*" (1412a 10); "da idea de *energeia*" (1412b 32). Se trata en suma de un recurso poético, en el que se atribuye la *energeia*, como metáfora analógica, a cosas inanimadas, pero

129. *Reth.* 1410b 36.
130. *Reth.* 1411b 25.
131. *Reth.* 1411b 33-1412a 3.

con el sentido que aquí hemos tratado: actividad de un ser vivo.

7.8.2. Energeia *como felicidad*

Es evidente por los textos citados en el epígrafe anteriorque el uso de *energeia* como pura "actividad" va asociado a lo que resulta de esas actividades: la virtud, el placer y la felicidad. No podemos olvidar que nos encontramos en el terreno de la ética, donde se busca el buen fin de la vida humana, y aquello que la plenifica. Podríamos recordar aquí la distinción de los sentidos de praxis, uno de los cuales lo constituía precisamente las praxis inmanentes que no pueden ser consideradas perfectas, como lo es el pensar, pues hay un "*ergon*" más allá de ellas que es preferible a ellas mismas, aunque también quepa buscar esas *energeia*s por sí ismas (cfr. 7.1.3 y 7.3).

Tales acciones son precisamente los placeres y las virtudes que pueden conducirnos a la felicidad. Las disquisiciones entorno a estos tres conceptos tan amplios las va a realizar Aristóteles utilizando muy profusamente la noción de *energeia*, que se aplicará a los tres de modo indistinto, como ya hemos tenido ocasión de ver en algunos pasajes ya citados. Por eso es preciso señalar ahora, del modo más sintético posible, la asociación de *energeia* con estos conceptos.

Comenzaremos por la felicidad. Antes hemos de mostrar la relación que tiene con el bien, acerca de lo cual dice Aristóteles:

> "Divididos los bienes en tres clases, los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, decimos que los del alma son los primarios y más propiamente bienes, y las acciones y actividades anímicas (τάς δέ πράξεις καί τάς ἐνεργείας τάς ψυχικάς) las referimos al alma... El fin consiste en ciertas acciones y actividades (πράξις τινές καί ἐνεργειαί), y esto ocurre con los bienes del alma, y

no con los exteriores. Concuerda con nuestro razonamiento que el hombre feliz vive bien (εὖ ζῆν) y obra bien (εὖ πράττειν), pues se dice que viene a ser una buena vida (εὐζωία) y una buena conducta (εὐπραξία)" [132].

Por tanto los bienes mayores son los del alma, y son un fin, y ambas cosas se atribuyen a las actividades. También se afirma en 1095a 20 la identificación de "felicidad" con "vida buena" y con "buena conducta": "Identifican el bien vivir (εὖ ζῆν) y el bien actuar (εὖ πράττειν) con ser feliz (τό εὐδαιμονεῖν)". Tenemos así los elementos esenciales de la doctrina de la felicidad [133]. Veamos su primera definición:

"Parece que la felicidad es algo perfecto y suficiente (τελείον καί αὔταρκης), ya que es el fin de las acciones (τόν πρακτόν τέλος)".

Poco después añade:

"Lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable es la felicidad, y estas cosas no están separadas... sino que se dan todas en las actividades mejores (ἁπάντα γάρ ὑπάρχει ταύτα ταίς ἀρισταις ἐνεργείαις); y éstas, o una de ellas, la mejor (τήν ἀριστήν) decimos que es la felicidad (εὐδαιμονίαν)" [134].

Una *energeia*, la mejor *energeia*, es la felicidad. Así se dice en 1100a 12: "Nosotros decimos que la felicidad es cierta *energeia* (ἐνεργειάν τινά τήν εὐδαιμονίαν)". Por todo esto es evidente que:

132. *E.N.* 1098b 14-23.
133. No queremos volver a recordar la explicación que Aristóteles da sobre el *ergon* del hombre, expuesta en 7.4. Se trata de la misma doctrina sobre el bien y la felicidad.
134. *E.N.* 1099a 24-29.

"Tiene sentido pues que no llamemos feliz (εὔδαιμον) al buey, ni al caballo ni a ningún otro animal, pues ninguno es capaz de participar en tal actividad (κοινονῆσαι τοιαύτης ἐνεργείς)" [135].

Ahora bien, ¿qué tipo de *energeia* es la felicidad? ¿Cuáles son sus características?. Los textos siguientes lo esclarecen poniendo en relación las definiciones de felicidad dichas hasta aquí con las nociones de virtud (ἀρετή):

"las que determinan la felicidad son las actividades de acuerdo con la virtud (κυρίαι εἰσίν αἱ ἀρετήν ἐνεργειαί)... Si las actividades rigen la vida (αἱ ἐνεργειαί κυρίαι τῆς ζωῆς), como dijimos, ningún hombre venturoso podrá llegar a ser desgraciado, ya que jamás hará lo que es vil y aborrecible" [136].

Destaca en este texto la expresión κυρίαι, adjetivo que según el *Greek-English Lexicon* significa "regidoras", "lawful", y que traducimos por "determinantes": las *energeia*s son lo que rige o gobierna la vida y la felicidad. Aparece ya la definición más corriente y principal de felicidad: *energeia según la virtud*. Esta definición se repite en distintos lugares:

Hemos dicho que es una actividad del alma de acuerdo con la virtud (ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν ποιά τις)" [137].

"¿Qué nos impide llamar feliz al que actúa según la virtud perfecta (τόν κατ' ἀρετήν τελείαν ἐνεργούντα) y está uficientemente provisto de bienes exteriores?" [138].

135. *E.N.* 1099b 32-34.
136. *E.N.* 1100b 9 y 32-34.
137. *E.N.* 1099b 25.
138. E.N. 1101a 14. Aún pueden encontrarse más textos con la misma definición en 1102a 5 y 17: "Puesto que la felicidad es una actividad del alma según la virtud perfecta (ἐνέργεια τις κατ' ἀρετήν τελείαν)"; "decimos que la felicidad es una actividad del alma (ψυχῆς ἐνέργειαν)".

La dependencia de la felicidad respecto de la virtud se cifra en que una actividad no es algo estable con lo que se nazca, ni existe como una propiedad del individuo, pues es preciso ejercerla:

> "Hemos dicho al principio que la felicidad es una actividad (ἐνέργεια τίς ἐστίν), y la actividad es evidente que nace (γίνεται), y no algo que existe como una posesión (καί οὔχ ὑπάρχει ὥσπερ κτῆμα τι)" [139].

Nuevamente se opone enérgeia a la pareja de conceptos ἕξις-κτῆσις, como hemos visto, aunque aquí se traduciría más por "propiedad" que por "posesión". Esta relación de *energeia* y felicidad es gradual:

> "Es más noble la actividad (σπουδαιοτέραν τήν ἐνέργειαν) de la parte mejor del hombre y del mejor hombre, y la del mejor es siempre la más excelente y la más feliz" [140].

El grado más alto de perfección en la felicidad necesariamente lo da la *energeia* más completa:

> "Ya que la *energeia* es mejor que la disposición (διαθήσεως) y la óptima (βελτίστη) *energeia* que el óptimo estado (ἕξις), y como la virtud (ἀρετή) es el óptimo estado, la actividad de la virtud (τήν τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαν) es el bien mayor (ἄριστον) del alma. Pero ya hemos visto que la felicidad es el bien mayor. Por tanto la felicidad es la *energeia* de un espíritu bueno (ψυχῆς ἀγαθῆς ἐνέργεια). Y como vimos que la felicidad es algo perfecto (τελεόν τι), y la vida es perfecta o imperfecta (ἀτελής), como la virtud (pues alguna es completa y alguna de una parte), y la *energeia* de lo imperfecto (τόν ἄτελον) es imperfecta (ἀτελής), acaso la felicidad

139. *E.N.* 1169b 28-30.
140. *E.N.* 1177a 4.

> sea una *energeia* de la vida perfecta según la virtud perfecta (ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετήν τελείαν)" [141].

"*Energeia de la vida perfecta según la virtud perfecta*". Esta expresión de la *Eudemia* es más concreta y específica que las anteriores. La felicidad es la culminación de la vida y la virtud, su mejor condición posible. Esa mejor *energeia*, como enseguida veremos, es la sabiduría:

> "Produce la sabiduría (ἡ σοφία) felicidad; en efecto, como es una parte de la virtud total (ὁλῆς ἀρετῆς), hace feliz al hombre con su posesión (ἔχεσθαι) y actividad (τό ἐνεργεῖν)" [142].

Sin embargo la expresión más acabada de lo que es la felicidad nos la da la actividad contemplativa del *noús*. Después de dar la definición de felicidad, Aristóteles dice:

> "Sea pues el entendimiento (νοῦς) o sea alguna otra cosa lo que por naturaleza parece mandar y dirigir y poseer la intelección (ἔννοιαν ἔχειν) de las cosas bellas y divinas, siendo divino ello mismo o lo más divino que hay en nosotros, su *energeia* según la virtud que le es propia (οἰκείαν) será la felicidad perfecta (τελεία εὐδαιμονία). Que es contemplativa (θεωρετική) ya lo hemos dicho. Esto parece estar de acuerdo con lo que antes dijimos y con la verdad. En efecto, esta *energeia* es la más excelente (κρατίστη γάρ αὐτη εστίν ἡ ἐνέργεια) (pues también lo es el entendimiento —νοῦς— entre todo lo que hay en nosotros)" [143].

El texto tiene gran interés porque plantea la actividad del *noús* en relación a las cosas divinas, como lo más excelente que hay en nosotros. Por eso la *energeia* del *noús*

141. *E.E.* 1219a 30-40.
142. *E.N.* 1144a 4-6.
143. *E.N.* 1177a 14-20.

puede ser considerada la mejor. Desde esta perspectiva entroncaremos con la intelección perfecta e inmortal de Dios que estudiaremos en el capítulo siguiente. Esto lo confirma el siguiente texto:

> "La *energeia* de la mente (τοὐ νοὐ ἐνέϱγεια), que es contemplativa (θεωϱητικέ) parece superior en nobleza (σπουδή), y no aspirar a ningún fin distinto de sí misma, y tener su propio placer (ἔχειν τήν ἡδονήν τήν οἰκεῖν) (que aumenta la *energeia* —αὔτη δέ συνάξει τήν ἐνέϱγειαν—); y la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga que pueden darse en el hombre y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso parecen ser evidentemente las de esta actividad (κατά θαυτήν τήν ἐνέϱγειαν), ella será la perfecta felicidad del hombre.... Si la mente es divina respecto de los hombres, también la vida según ella es divina respecto de la vida humana" [144].

Tal es la felicidad perfecta: algo que nos asemeja a los dioses. Esta idea la repite Aristóteles en otros pasajes de la *Ethica Nicomaquea*:

> "Así la vida de los dioses es feliz; la de los hombres lo es en tanto tiene cierta semejanza (ὅσον ὁμοιόμα) de su actividad (τής τοιαύτης ἐνεϱγείας)" [145].

> "Aquel que ejercita (ἐνεϱγόν) su inteligencia (νοὐν) y la cultiva parece a la vez el mejor constituído (διακείμε νος ἄϱιστα) y el más amado de los dioses (θεοφιλήσ τατος)" [146].

Como conclusión vemos con claridad el perfil que la felicidad adquiere en el Estagirita. Es una "actividad perfec-

144. *E.N.* 1179b 19-31.
145. *E.N.* 1178b 28.
146. *E.N.* 1179a 22.

ta", "la más perfecta", la que hace feliz al hombre. No se puede plantear una correcta interpretación ética de Aristóteles sin conceder prioridad máxima al sentido "activo" de la felicidad. No hay praxis más perfecta que ella: es un fin en sí mismo, más allá el cual nada se busca; más bien todo lo demás se busca por ella. Pero la felicidad aristotélica carece de cualquier estatismo. Es sólo actividad, *energeia* ejercida según la virtud y el bien. Las implicaciones antropológicas que esto tiene son enormes, pues viene a sostener que la felicidad es un despliegue de la más alta capacidad humana. Que Aristóteles atribuya esto a la actividad del entendimiento ("la vida según el entendimiento (κατά τόν νούν βίος)" cfr. *E. N.* 1178a 7) es un tributo a su mentalidad griega que podría ser rectificado en parte, en la medida que sostengamos una visión del dinamismo humano que comprometa otras dimensiones de su ser, en especial la libertad. Pero en cualquier caso no hay interpretación correcta de la ética aristotélica que pueda olvidar esta perspectiva totalmente *activa* que tiene para él la felicidad.

7.8.3. *La* energeia *y la virtud*

En la definición de felicidad ha aparecido constantemente que es una *energeia según la virtud*. Qué significa esa expresión y cuáles son las relaciones que guardan *energeia* y *areté* lo trataremos ahora. En esencia se trata de que *virtud* es una *héxis*, un *hábito*, un estado "habitual" y permanente, mientras que *energeia* es, como siempre, el ejercicio activo de ese hábito, su acto propio. Aquí *héxis* adquiere de modo completamente neto su significado más común, que se opone a *energeia*, según vimos en 7.4. Por tanto la virtud es conforme a la *energeia* y es como su sujeto:

> "Nuestro razonamiento está de acuerdo con los que dicen que la felicidad consiste en la virtud o en una cierta

virtud, pues pertenece a ésta la actividad conforme a ella (ταύτης γάρ εστίν ἡ κατ'ἐνέργειαν)" [147].

Se puede decir por tanto que la virtud verdaderamente *actúa* en su *energeia*:

"La virtud se refiere a placeres y dolores..., y actúa sobre aquello mismo de que nace (περί ταύτα καί ἐνεργεῖ)" [148].

Pero sin embargo la virtud no puede identificarse con su *energeia* de ningún modo. El texto siguiente parece casi contradecirse con el anterior:

"Es digna de alabanza la virtud o su *ergon*, y ésta no actúa (οὔκ ἐνεργεῖ), pero las *energeias* son de ellos (εἰσίν αὐτόν ἐνεργειαί)" [149].

Para desentrañar esta mutua relación, que las distingue y las identifica como lo potencial respecto de lo actual, conviene tener en cuenta que:

"La virtud es el hábito por el cual el hombre se hace bueno (ἕξις ἀφ'ἧς ἀγαθός ἄνθροπως γίνεται) y por el cual ejecuta bien su *ergon* (εξ τού ἀυτού ἔργον ἀποδόσει)" [150].

La virtud atrae al hombre porque es lo que le hace más feliz: "hace bueno al hombre". Por eso:

"De las obras humanas (τόν ἀνθρωπίνον ἔργον) ninguna es más firme (βεβαιότης) que la *energeia* según la virtud (τάς ἐνεργείας τάς κατ'ἀρετήν)" [151].

147. *E.N.* 1098b 32.
148. *E.N.* 1150a 16.
149. *E.E.* 1220a 7.
150. *E.N.* 1106a 22.
151. *E.N.* 1100b 11-13.

La energeia es lo que culmina los hábitos, y por tanto lo que culmina al hombre:

> "De cuantas cosas se nos dan por naturaleza, adquirimos primero las capacidades (τάς δυνάμεις πρότερον) y después alcanzamos la actividad (τάς ἐνεργείας ἀποδίδομεν) (esto es evidente en el caso de los sentidos: no adquirimos los sentidos por ver muchas veces u oír muchas veces, sino a la inversa: los usamos (ἐχρησάμεθα) porque los tenemos, no los tenemos por haberlos usado); en cambio adquirimos las virtudes por el ejercicio previo (ἐνεργέσαντες πρότερον), como en el caso de las demás artes (τέχνών); pues lo que hay que hacer después de haber aprendido lo aprendemos haciéndolo (ποιούντες)..., practicando (πράττοντες) la justicia nos hacemos justos" [152].

Queda claro que en las virtudes y los hábitos lo primero es la *energeia*, y que por su ejercicio adquirimos el hábito correspondiente: la *energeia* de las virtudes es un enriquecimiento de la persona. En cambio en lo que tenemos por naturaleza la operación la realiza la facultad que poseemos naturalmente. Así queda nítidamente distinguido lo que es *energeia* como operación cognoscitiva de lo que es *energeia* como acción o actividad en general (equivalente a praxis en sentido general). Por eso se concluye:

> "En una palabra, los hábitos nacen por las acciones semejantes (ἐκ τών ὁμοῖων ἐνεργειών αἱ ἕξεις γίνονται). Por esto debemos realizar cierta clase de acciones (τάς ἐνέργειας ποιάς), puesto que a sus diferencias corresponden los hábitos" [153].

Los hábitos nacen por tanto de las *energeia*s: de ahí la importancia ética de éstas. Por esto sucede que "la *energeia*

152. *E.N.* 1103a 26-35.
153. *E.N.* 1103b 20.

es más deseable (αἱρετώτερον) que la virtud...; la *energeia* es más deseable, pero la elección (ἡ προαίρεσις) es más laudable". La buena elección que la virtud causa es más noble y laudable, pero la propia *energeia* es más deseable:

> "Para cada uno la más deseable entre todas es la actividad conforme al propio hábito (κατά τήν οἰκείανἕξιν αἱρετώτατε ἐνέργεια)" [154].

Aunque ya citamos páginas atrás a la *energeia* como lo más deseable, estas afirmaciones se llenan ahora de una nueva luz al contemplarlas en relación con los hábitos que contribuyen a formar en el sujeto actuante.

Para terminar de señalar la relación existente entre *energeia* y virtud o hábito es preciso tener en cuenta el papel que juega la elección:

> "Siendo pues objeto de la voluntad el fin (τοῦ τελοῦς), de la deliberación y elección (προαιρετῶν) los medios para el fin, las acciones (πράξεις) relativas a éstos serán conforme con la elección y voluntarias. Y a ellos se refiere también las actividades de las virtudes (τῶν ἀρετῶν ἐνεργειαῖ)" [155].

En definitiva, y repitiendo de nuevo lo dicho hasta aquí:

> "Ejercitar unas cosas u otras produce los hábitos (ἐκτοῦ ἐνεργεῖν περί ἕκαστα αἵ ἕξεις γίνονται)... El fin de todas las *energeia*s es según el hábito (τέλος δέ πάσης ἐνεργείας ἐστι τό κατά τήν ἕξιν)" [156].

Con esto hemos citado todos los testimonios que Aristóteles da sobre la relación de *energeia*, virtud y hábito. Nos parece que el sentido que *energeia* tiene en estos textos

154. *E.N.* 1176b 26.
155. *E.N.* 1113b 3-6.
156. *E.N.* 1114a 10-1115b 20.

queda bastante claro. La excelencia que deja traslucir en todos ellos es prueba de su identificación con las acciones virtuosas que quiere expresar. Aquí hemos recogido las expresiones más técnicas, prescindiendo de los ejemplos concretos que Aristóteles usa. Aunque resulte más abstracto, de este modo también resalta más la plasticidad ínsita en el término *energeia*, que aquí contiene toda la riqueza que albergan esas acciones virtuosas que constituyen lo mejor del hombre: su felicidad [157].

7.8.4. Energeia *y placer*

La vinculación del placer con las *energeias* de las virtudes y de las acciones es estrecha. En este epígrafe trataremos de perfilarlas. Los textos son abundantes, y en su casi totalidad de la *Ethica Nicomaquea*, como luego señalaremos [158]. En primer lugar es preciso señalar la vinculación de "la vida del hombre bueno" con el placer:

> "No será más placentera (ἡδίων) la vida del hombre noble, si no lo son sus actividades (ἐνέϱγειαι)" [159].

157. No podemos estudiar con detalle la noción de hábito, lo cual sería necesario para comprender todas las implicaciones de los textos que acabamos de citar. Nos ceñimos estrictamente al significado de *energeia*.

158. D. BOSTOCK señala (cfr. *"Pleasure and activity in Aristotelian ethics", Phronesis,* XXXIII, 1988, págs. 251-272) que, cuando Aristóteles habla de las *energeias* en la *Nicomaquea*, sólo habla de las *energeias* del alma (*mind*), pero "en cualquier caso son sólo esas actividades las que tiene en cuenta en su discusión del placer". Según él es un error pensar que las percepciones y pensamientos no son procesos: "percibir un proceso parece ser en sí mismo un proceso, algo cuya forma no está completamente cumplida mientras sigue estanto en marcha". BOSTOCK cae en confusión al confundir el oír una pieza de música y la propia pieza: piensa que oír un proceso es un proceso, es decir, confunde el tercer sentido del acto con el primero por falta de un suficiente aparato textual y teórico, ya que sólo tiene en cuenta algunos textos de la *Ethica Nicomaquea*.

159. *E.N.* 1154a 5.

Parece pues que es más placentera la vida según la virtud. Incluso parece que el bien es placentero:

> "Que el bien supremo (τάριστον) sea un placer, nada lo impide, aun cuando algunos placeres sean malos, como también puede ser un conocimiento, aunque algunos son malos (φαουλών). Quizá incluso es necesario que, si cada hábito (ἕξις) tiene sus actividades sin trabas (ἀνεμπώ διστοι), y si la felicidad es la *energeia* de todas ellas o sólo de alguna, pero sin trabas, éso sea lo más deseable (αἱρετωτάτην), y éso sea el placer (ἥδονή)" [160].

El placer aparece pues como la *energeia* "no estorbada", "no escondida" (ἀνεμπόδιστοι), que constituyen la felicidad. Así nos lo confirma Aristóteles:

> "Los placeres no son ni implican generación (γενέσεις), sino actividades y fin (ἐνέργειαι καί τέλος), y no se originan cuando estamos llegando a ser algo (γινόμενων) sino usando (χρώμενων) de algo. Y el fin no es en todos algo distinto de ellos (se entiende, de los placeres y actividades), sino sólo en los que conducen al perfeccionamiento de la naturaleza. Por eso no es exacto afirmar que el placer es una génesis perceptible, sino más bien debe decirse que es una *energeia* de la disposición según la naturaleza (ἐνέργειαν τής κατά φύσιν ἕξεως), y en vez de perceptible (αἰσθητέν), sin trabas (ἀνεμπό διστον). Algunos piensan que es un proceso porque es principalmente un bien; piensan en efecto que la *energeia* es una génesis, pero es otra cosa (τήν γάρ ἐνέργειαν γένεσιν οἴωνται εἶνα, ἔστι δ' ἥτερον)... En cuanto a que ningún placer es obra de un arte (τέχνη), es muy razonable que así ocurra; tampoco hay arte de ninguna otra actividad (ἀλλής ἐνεργείας)" [161].

160. *E.N.* 1153b 7-12.
161. *E.N.*, 1153a 10-17 y 24.

Tenemos aquí una importante distinción que afecta con carácter general al tercer sentido de *energeia*: no es una proceso, una generación o génesis. La razón es evidente: de una parte está la génesis que perfecciona la naturaleza, con la que llegamos a ser algo, y cuyo fin es distinto de ella misma (lo mismo ocurre con cualquier arte); de otra parte están los placeres y las *energeias*, que sí son fines, y que se originan cuando usamos de algo (las facultades adquiridas por naturaleza). Por eso el placer es una *energeia de la héxis según la naturaleza*. Lo que aquí cabe preguntarse es si la *energeia* que es el placer es siempre y del mismo modo la *energeia* que supone la acción respecto de la virtud, es decir, las *energeias* que estudiábamos en el apartado anterior. La respuesta ha de ser que para que la *energeia* de la virtud sea placentera ha de ser "sin trabas" (ἀνεμπόδιστον), sin nada que la estorbe. Es decir, el placer *perfecciona*, añade algo a la *energeia* de la *héxis*:

> "El placer perfecciona la *energeia* (τελειοί δέ τήν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή). Pero no la perfecciona como (la unión del) objeto sensible y el sentido, ambos buenos... (que con toda sensación se produce placer es evidente, y es evidente también que el máximo placer se produce cuando el sentido es más excelente y actúa (ἐνεργῇ) hacia un objeto semejante...) El placer perfecciona la *energeia*, no como la disposición que le es inherente (ούχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχοντα), sino como cierta consumación o fin que a ella misma sobreviene, como la juventud a la flor de la vida (ὡς ἐπιγινόμενων τι τέλος, οἷον τοίς ἀκμαίοις ἡ ὅρα)" [162].

Es bien raro que Aristóteles se valga de metáforas para explicar plásticamente sus abstractas nociones. Aquí lo hace para ilustrar que el placer es un cierto *telos* de la *energeia*, como un *telos* mayor cuando se percibe algo más excelente o se obra lo mejor. En el fondo el placer sería el incremento

162. *E.N.* 1174b 23-34.

de la *energeia* a cargo del bien. Como dirá en un texto que citaremos más adelante, el placer hace a las *energeias* "más precisas, más duraderas y mejores".

Los testimonios de que el placer perfecciona la *energeia* son abundantes en estos pasajes de la *Ethica Nicomaquea*:

> "Cada placer está íntimamente unido a la *energeia* que perfecciona. En efecto, cada actividad es intensificada por el placer que le es propio (συναύξει γάϱ τήν ἐνέϱγειαν οἰκεία ἡδονή), y así juzgan mejor y hablan más exactamente de cada cosa los que se ejercitan en ella con placer (μεϑ' ἡδονῆς ἐνεϱγοῦντες)... y se entregan a la obra (ἔϱγον) que les es propia encontrando placer en ella (χαίϱοντες αὐτό). Por consiguiente los placeres las intensifican... El placer producido por una *energeia* es un obstáculo para otra. Así los aficionados a la flauta son incapaces de prestar atención a una conversación si están oyendo a un flautista..., luego el placer de la flauta destruye la *energeia* de la conversación" [163].

Aquí se repite varias veces que el placer *intensifica* la *energeia*: ésa es la relación más característica entre ambos. En el libro X de la *Nicomaquea* se encuentran 65 veces el término *energeia*. En ese libro están todos los textos que estamos citando en este epígrafe. Resulta sorprendente esta abundancia, que muchas veces parece incluso innecesaria. En ningún otro lugar del *CA* se da del mismo modo. Desde el punto de vista del contenido, no encontraremos cosas demasiado nuevas, pero la reiteración intencionada del término es un hecho que no conviene dejar de señalar. Añadimos a continuación algunas de las precisiones de Aristóteles sobre la *energeia* del placer:

> "El placer que les es propio hace más precisas (ἐξ ἀκϱίβοι) las actividades, más duraderas y mejores... Los placeres diferentes a una *energeia* hacen aproximadamen-

163. *E.N.* 1175a 30-1175b 6.

te el mismo efecto que los dolores propios de ella, y éstos la destruyen, por ejemplo si a uno le es penoso escribir o calcular, no escribe o no calcula, porque le es penosa la actividad (λυπεράς οὐσῆς τῆς ἐνεργείας). Luego los placeres y dolores que le son propios producen efectos contrarios en la las actividades, y son placeres propios de una *energeia* los que ella trae consigo de por sí... Difiriendo las *energeias* por su bondad o maldad (ἐπιεικεία καί φαυλότετι), unas deben ser escogidas (αἱρετῶν), otras evitadas, y otras indiferentes, ocurre lo mismo con los placeres, pues cada *energeia* tiene su propio placer (καθ' ἑκαστέν ἐνέργειαν οἰκεία ἡδονή ἔστιν)... Los placeres están mucho más unidos a las actividades que a los deseos, pues éstos están separados de ellas tanto por el tiempo como por su naturaleza, mientras que los primeros son muy próximos a las *energeias*, y tan difíciles de separar de ellas que se puede discutir si la *energeia* no es lo mismo que el placer... Como las actividades son distintas, también lo son los placeres" [164].

Aunque en este texto se insiste mucho en la cercanía e identificación de *energeia* y placer, el hecho de calificar a las *energeias* como susceptibles de "bondad" o "maldad" nos hace ver también su cercanía con la simple "acción" (πράξις), que son las que realmente merecen ese calificativo. Por eso unas *energeias* deben ser escogidas y otras evitadas. Aquí se da una plena *incorporación de las energeias al orden moral* que no había aparecido tan explícitamente hasta el momento.

Por último quedan por referir algunas consecuencias de este tratamiento de las *energeias*:

"Es grata del presente, la *energeia*; del futuro, la esperanza; del pasado, la memoria; y lo más grato de todo

164. *E.N.* 1175b 15-36.

(ἥδιστον) lo que es según la *energeia* (τό κατ' τήν ἐνέργειαν)" [165].

La *energeia* es "lo máximamente placentero". Por eso no puede hacerse con "prisa":

"podemos cambiar hacia un placer más deprisa o más despacio, pero el actuar (ἐνεργεῖν) según éste (κατ' αὐτήν) no es más deprisa, es decir, gozar" [166].

Sobre el amor y la amistad tiene Aristóteles unos textos muy sugestivos en la *Ethica Eudemia*:

"Debemos definir si el amor en acto es con placer... Si el amor según acto (κατ' ἐνέργειαν) es el mutuo escogerse (αντιπροαιρέσις) con placer, en el mutuo reconocimiento... La amistad es una disposición (ἕξις) del que nace una elección (προαίρεσις). Y su *ergon* es una *energeia* (τό γάρ ἔργον αὐτῆς ἐνέργεια)... Ser amado no es una *energeia* de lo amado. Amar según el acto (τό φιλεῖν τό κατ' ἐνέργειαν) es tratar a lo amado como amado... El amar por el placer lo tiene necesariamente el amante por su actividad (ἐνεργούντι)" [167].

Los citamos solamente como una muestra aplicativa de un sentido de *energeia* que no se encuentra más que en ese pasaje, pero que muestra toda la madurez de la concepción de *energeia* del último Aristóteles.

7.9. **Aplicación a los cuerpos físicos**

En este último epígrafe del capítulo dedicado al tercer sentido del acto (acto como operación) vamos a tratar de

165. *E.N.* 1168a 9-12.
166. *E.N.* 1173b 3.
167. *E.E.* 1237a 36-1239a 32.

una aplicación de la *energeia* que tiene carácter residual, pero que es muy explícita en los textos donde aparece. Se trata de la actividad física del cuerpo, e incluso de otros cuerpos físicos. Así por ejemplo en *Topica* se dice:

> "Racionalmente (κατά τήν διανοίαν) amar tiene un contrario, que es odiar, pero según el acto corporal (κατά τήν σωματικήν ἐνέϱγειαν), no tiene" [168].

Más veces aparece la actividad de cuerpos físicos, como en el libro VIII de *Phys.*:

> "Lo ligero procede de lo pesado, como el aire del agua, y al principio es en potencia, pero entonces se vuelve pesado, y se actualiza (ἐνεϱγέσει), si no hay obstáculo. El acto de lo ligero (ἐνέϱγεια τού κούφου) estará en algún lugar, es decir, arriba...." [169].

En el *De caelo* dice de los elementos:

> "Los elementos son cuerpos en los que (aquellos) se pueden analizar, y que están presentes en potencia o en acto..." [170].

Y en el *De Anima* hay alguna referencia más que ya hemos citado.

> "La luz es la *energeia* de lo diáfano en cuanto diáfano... La *entelecheia* de lo diáfano es la luz" [171].

En suma se trata de un sentido claro y muy específico, pero que no aporta mayores novedades, ni reviste especial importancia.

168. *Topica* 106b 2.
169. *Phys.* 255b 10-14.
170. *De caelo* 302a 17.
171. *De Anima* 418b 10 y 419a 10.

CAPÍTULO VIII

LA TEOLOGIA ARISTOTELICA: DIOS COMO *ENERGEIA*

Vamos a acercarnos en este capítulo a la más alta realidad a la que se aplica la *energeia*: Dios. Los lugares donde se contiene esta doctrina son todos de elaboración tardía: libros θ y Λ de *Metaph.,* libro VIII de *Phys.*, y la *Etica Nicomaquea*. Se trata por tanto de una doctrina muy elaborada, que presupone una buena parte toda la anterior, como en los propios textos veremos. No obstante en el *De Interpretatione* aparece la afirmación de que existen *energeia*s sin potencia (ἄνευ δυνάμεως ἐνέργειας εἰσιν) [1]. Es lo que más tarde desarrollará en el libro Λ. Algunas otras alusiones sueltas también existen en el *De Anima*, como veremos.

Lo que nos acerca a nuestro tema es el planteamiento que Aristóteles hace de la necesidad de un primer motor que mueva todas las cosas. Esta cuestión es la que desencadena un torrente de razonamientos que sacarán a la luz toda la teología aristotélica. No es, sin embargo, en el libro Λ donde por primera vez se plantea el problema. Hay un pasaje claro en el libro θ que adelanta todas las conclusiones más tarde desarrolladas:

> "Por consiguiente, está claro que la substancia y la especie son acto (ὥστε φανερόν τι οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργεια ἐστιν). Y este razonamiento pone de manifies-

1. *De interp.* 23a 23.

to que, en cuanto a la substancia, es anterior el acto a la potencia, y, como dijimos, en cuanto al tiempo siempre hay un acto anterior a otro, hasta llegar al del que siempre mueve primordialmente (τοῦ χρόνον ἀεὶ προλαμβάνει ἐνέργεια ἕτερα πρὸ ἑτέρας ἕως τῆς τοῦ ἀεὶ κινοῦντος πρώτως).

Pero también en un sentido más fundamental; pues las cosas eternas son substancialmente anteriores a las corruptibles, y nada es eterno en potencia (...). Por consiguiente todas están en acto (ἐνεργείᾳ ἄρα πάντα). Ni de las que existen por necesidad, ni el movimiento, si hay alguno eterno; y, si hay algo que es eternamente movido, tampoco es movido potencialmente, a no ser de un lugar a otro (y nada impide que haya materia en esto); por eso están siempre en acto el Sol y los astros y todo el Cielo (διὸ ἀεὶ ἐνεργεῖ ἥλιος καὶ ἄστρα καὶ ὅλος οὗρανὸς), y no es de temer que una vez se detengan, como temen los que tratan de la Naturaleza. Ni se fatigan haciendo esto, pues el movimiento no implica para ellos, como para las cosas corruptibles, la potencia de la contradicción, de suerte que sea fatigosa la continuidad del movimiento; pues la substancia que es materia y potencia, no acto (γὰρ οὐσία ὕλη καὶ δύναμις ἐσται, οὐκ ἐνέργεια), es causa de esto"[2].

Vemos cómo comienza mencionando el acto "del que mueve primordialmente" (ἀεὶ κινοῦντος πρώτος), igual que termina aludiendo a la substancia que es "acto". Se plantea que nada es eterno en potencia. Si lo eterno es incorruptible no puede tener potencia, pues podría no existir y no sería eterno: "por consiguiente, todas están en acto" (ἐνεργείᾳ ἄρα πάντα).

En el libro Λ esta misma cuestión queda claramente planteada:

2. *Metaph.* 1050b2-28.

"tiene que haber una substancia inmóvil (ἀνάγκη εἶναι αἰδίον τινα οὐσίαν ἀκίνητον)[3].

A partir de esa premisa, Aristóteles va a ir planteando minuciosamente y con gran claridad todas las implicaciones que se derivan de la necesidad de aceptar una substancia inmóvil que sea el primer motor. Lo va a hacer, no basándose en la potencia de ser o no ser de lo que es posible, sino en la postulación de un principio del movimiento que no sea movido a su vez. Dada la claridad de exposición, la solemnidad de tono, tan poco frecuente en el Estagirita, y el engarce de todos los razonamientos, creemos necesario exponer en su conjunto todo el desarrollo que de la cuestión hace el propio Aristóteles, sin añadir comentarios, cosa que haremos esquemáticamente al final:

> "Mas, si hay algo que puede mover o hacer, pero no actúa nada (μὴ ἐνεργοῦν δέ τι), no habrá movimiento; es posible, en efecto, que lo que tiene potencia, no actúe (ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μή ἐνεργεῖν). De nada sirve tampoco, por consiguiente, que supongamos substancias eternas, como los partidarios de las Especies, si no hay algún principio que pueda producir los cambios. Pero éste tampoco es suficiente, ni otra substancia aparte de las Especies; porque si no actúa, no habrá movimiento (εἰ γὰρ μὴ ἐνεργήσει, οὐκ ἔσται κίνησις). Y, aunque actúe, tampoco, si su substancia es potencia; pues no será un movimiento eterno; es posible, en efecto, que lo que es en potencia no sea. Por consiguiente, es preciso que haya un principio tal que su substancia sea acto (δεῖ ἄρα εἶν αἰ ἀρχήν τοιαύτην ἧς οὐσία ἐνέργεια).
>
> Además, es preciso que esas substancias sean inmateriales; pues, si hay alguna cosa eterna, deben ser eternas precisamente ellas. Son, por consiguiente, acto (ἐνέργεια ἄρα).

3. *Metaph.* 1071b 5.

Hay, sin embargo, una dificultad. Parece, en efecto, que todo lo que actúa, puede, mientras que no todo lo que puede actúa (ἐνεργοῦν πᾶν δυνάσθαι τὸ δὲ δυναμένον οὐ πᾶν ἐνεργεῖν); de suerte que parece anterior la potencia. Pero, si fuese así, no habría ningún ente; cabe, en efecto, que algo pueda ser, pero todavía no sea. Y, si es como dicen los teólogos, que todo lo generan de la Noche, o, como dicen los físicos, que todas las cosas estaban juntas, se produce el mismo absurdo. Pues ¿cómo podrá haber movimiento si no hay ninguna causa en acto? (εἰ μὴ ἔσται ἐνεργεί τι αἰτίον). La madera, en efecto, no se moverá a sí misma, sino que la moverá el arte del carpintero; ni los menstruos, ni la tierra, sino las semillas y la génesis.

Por eso suponen algunos un acto eterno (ἀεὶ ἐνέργειαν), como Leucipo y Platón; pues afirman que siempre hay movimiento. Pero por qué lo hay, o qué clase de movimiento, no lo dicen, ni la causa de que sea de tal modo o de tal otro (...). Por consiguiente, considerar la potencia como anterior al acto es correcto en un sentido, pero en otro no (ya hemos dicho cómo). Que el acto es anterior, lo atestigua Anaxágoras (pues el entendimiento es acto) (η γὰρ νοῦς ἐνέργεια), y Empédocles con su doctrina de la Amistad y el Odio, y los que dicen, como Leucipo, que el movimiento es eterno.

Por consiguiente, el Caos y la Noche no duraron un tiempo infinito, sino que siempre han existido las mismas cosas, o cíclicamente o de otro modo, si efectivamente el acto es anterior a la potencia. Por tanto, si siempre se repite cíclicamente lo mismo, tiene que subsistir siempre algo que actúe del mismo modo (ἄλλο δεῖ εἶναι ἀεὶ ἐνεργοῦν ἄλλως καὶ ἄλλως). Y, si ha de haber generación y corrupción, tiene que haber otra cosa que actúe siempre unas veces de un modo y otras veces de otro. Tendrá que actuar por tanto en cierto modo por sí misma; y, en cierto modo, en virtud de otra cosa; por consiguiente, o bien en virtud de un tercero o bien en virtud de la primera causa. Así pues, actuará necesariamente

en virtud de ésta; pues, a su vez, ésta será causa para lo segundo y para lo tercero. Por consiguiente, es preferible admitir la primera causa (οὐκοῦν βέλτιον τὸ πρῶτον).

(...) Por consiguiente, el primer Cielo será eterno. Por tanto hay también algo que mueve. Y, puesto que lo que se mueve y mueve es intermedio, tiene que haber algo que sin moverse mueva, que sea eterno, substancia, acto (ἐπεὶ δὲ τὸ κινοῦμενον καὶ κινοῦν [καὶ] μέσον, τοῖνυν, ἔστι τι οὐ κινοῦμενον κινεῖ, ἄδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα).

Y mueven así lo deseable y lo inteligible. Mueven sin ser movidos (...); la intelección es un principio (ἀρχὴ γὰρ νοήσις). El entendimiento es movido por lo inteligible, y es inteligible por sí una de las dos series; y de ésta es primera la substancia, y de las substancias la que es simple y está en acto (ἥ ἁπλῆ καὶ κατ' ἐνέργειαν) (...). Pero lo bueno y lo por sí mismo elegible están en la misma serie y lo primero es siempre lo mejor, o análogo a lo mejor.

Que la causa final es una de las cosas inmóviles lo demuestra la distinción de sus acepciones. Pues la causa final es para algo y de algo, de los cuales lo uno es inmóvil, y lo otro, no.

Y mueve en cuanto que es amada, mientras que todas las demás cosas mueven al ser movidas. Ahora bien, si algo es movido, cabe también que sea de otro modo, de suerte que, si el acto es la traslación primaria, al menos en cuanto es movido en este sentido, cabe que sea de otro modo en cuanto al lugar, sino en cuanto a la substancia. Y, puesto que hay algo que mueve siendo inmóvil, y siendo en acto, no cabe en absoluto que esto sea de otro modo. La traslación, en efecto, es el primero de los cambios, y de las traslaciones, la circular. Y ésta es la que esto origina. Es, por tanto, ente por necesidad; y, en cuanto que es por necesidad, es un bien, y de este modo principio (...).

Así pues, de tal principio penden el Cielo y la Naturaleza (ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται η οὐρανὸς καὶ

φύσις). Y es una existencia como la mejor para nosotros durante corto tiempo (pues aquel ente siempre es así; para nosotros, en cambio, esto es imposible), puesto que su acto es también placer (ἐπεὶ καὶ ἡδονή ἐνέργεια τοῦτου) (y por eso, el estado de vigilia, la percepción sensible y la intelección son lo más agradable, y las esperanzas y los recuerdos lo son a causa de éstas). Y la intelección que es por sí (νόησις καθ' αὕτην) tiene por objeto lo que es más noble por sí, y lo que es en más alto grado.

Y el entendimiento se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible (αὑτόν δὲ νοεῖ νοῦς κατὰ μετάλεφιν τοῦ νοητοῦ); pues se hace inteligible estableciendo contacto y entendiendo, de suerte que entendimiento e inteligible se identifican (ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητὸν). Pues el receptáculo de lo inteligible y de la substancia es entendimiento, y actúa teniéndolos (ἐνεργεῖ δὲ ἔχων), de suerte que esto más que aquéllo es lo divino que el entendimiento parece tener, y la contemplación es lo más agradable y lo más noble. Si, por consiguiente, Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable, y, si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla. Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y El es acto. Y el acto por sí de El es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un ser viviente eterno y nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna, pues Dios es esto (καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει. γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἐνέργεια. ἐνέργεια δὲ καθ'αὑτήν ἐκείνου ζωή ἀρίστη καὶ ἀίδιος. φαμὴν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀίδιον ἄριστον, ώστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ αἴδιος ὑπάρχει τῶ θεῶ. Τοῦτο γὰρ θεός)" [4].

4. *Metaph.* 1071b 12-1072b 30. Hemos corregido expresiones incorrectas de GARCÍA-YEBRA referentes al verbo ἐνεργέω, al verbo εἶναι (él pone 'existir'), y hemos suprimido palabras que resultan gratuitas.

1) El nervio de los primeros párrafos es mostrar la necesidad de una substancia que mueva siempre (para que así haya movimiento), que por tanto ha de ser acto, pues si no podría no existir, al ser potencia. Vemos cómo aparece el verbo ἐνεργέω como actividad, como "iniciación" del movimiento por parte de esa substancia eterna. Vemos también cómo la potencia adquiere un ligero matiz existencial: "lo que es en potencia puede no ser". Es de notar que, al plantearse que la potencia parece anterior al acto, dice que "si fuese así, no habría ningún ente" (οὐδὲν ἔσται τῶν ὄντων), con lo que se atribuye al acto, de algún modo, cierto papel existencial, como si por él las cosas dejaran de estar en el ámbito de lo que "puede ser" para estar entre las cosas que "son" (ἐστίν) (a esta cuestión nos hemos referido ya en 5.2). Repite también aquí varias veces, como hemos visto que hacía en el libro θ, que esa substancia eterna es "acto".

2) El resto del pasaje, sobre todo a partir de 1072a26 ("...y se mueven así lo deseable y lo inteligible..."), no necesita comentario. Por otro lado, calibrar exactamente todas sus afirmaciones nos haría salir del propósito que hasta aquí nos ha guiado.

Destacaremos que cuando dice que "el acto es la traslación primaria" (φορά πρώτη ἡ ἐνέργεια), se refiere al movimiento local perfecto propio de las cosas eternas, movimiento para el cual nada impide que estas cosas tengan materia (cfr. texto anteriormente citado de 1050b 23). En cuanto a los últimos párrafos, se dice que Dios es inteligible por sí, es decir, substancia simple y en acto (κατ' ἐνέργειαν). Es en acto y "mueve en cuanto es amada" (κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον). "Su acto es también placer" (καί ἡδονὴ ἐνέργεια τούτου), es decir, felicidad.

3) El párrafo final es la explicación de cómo Dios es acto: "pues el receptáculo de lo inteligible y de la substancia es entendimiento, y actúa teniéndolos, de suerte que esto (tenerlos) más que aquéllo (ser receptáculo) es lo divino

que el entendimiento parece tener" [5]. "De suerte que entendimiento e inteligible se identifican". Más abajo: "el acto del entendimiento es vida" (νοῦ ἐνέργεια ζωή) y *EL ES ACTO* (ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια). Después de decir que "actuar" (ἐνεργεῖ), es decir, ser ἐνέργεια, es "lo divino" (θεῖον), Aristóteles eleva por fin a la ἐνέργεια a su máxima categoría: Dios mismo es ἐνέργεια; *EL ES ACTO*. Y el acto por sí de El es vida nobilísima y eterna (ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια. ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτήν ἐκείνου ζωή ἄριστη καὶ αἴδιος). No cabe decir más.

Siguiendo adelante, hay un pasaje donde Aristóteles señala algunas características del Primer Motor que no debemos olvidar, y que deben ser tenidas siempre en cuenta:

> "en cambio, la esencia primera no tiene materia, pues es una *entelecheia* (ἐντελέχεια γὰρ). Por consiguiente, el Primer Motor, que es inmóvil, es uno en enunciado y en número. Y también es uno lo movido, siempre y continuamente. Por tanto, uno sólo es el Cielo" [6].

No tiene materia, pues es *entelecheia*. *El Primer Motor es uno en enunciado y en número* (ἓν ἄρα καὶ λόγῳ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον οὖ).

Después, Aristóteles se plantea los problemas de "lo relativo al entendimiento", y desarrolla la doctrina del νόησις νοήσεως (cfr. 1074b15-1075a10).

Como a nosotros nos interesa sólo lo referente a Dios como *energeia*, resta sólo que veamos los textos de otras obras de Aristóteles sobre esta cuestión. Lo que van a aportar es muy poco comparado con la riqueza del libro Λ, que acabamos de analizar. Sobre todo son nuevas referencias al *noús* como *energeia* inmortal. Así por ejemplo en el libro II del *De Caelo* se dice:

5. Aquí ha de ser corregida la traducción de GARCÍA-YEBRA y ROSS, que no se ciñen plenamente a las palabras de Aristóteles: explicitan cada uno lo que le parece.
6. *Metaph.* 1074a 35-39.

"La actividad de dios es inmortal. Esto es vida nobilísima (θεού δ'ἐνέργεια ἀθανασία. τούτο δ'εστι ζωή αἴδιος). Por tanto necesariamente lo divino debe tener movimiento eterno" [7].

En el *De Anima* habla de la mente separada de la materia, es decir, la mente divina:

"La mente no piensa de modo continuo. Cuando está separada (χωρισθείς) es sólo ella y nada más, y sólo esto es inmortal y eterno (ἀθάνατον καί αἴδιον) (no recordamos por qué, mientras la mente en este sentido es impasible (ἀπαθής), el intelecto paciente (παθητικός νούς) es corruptible), y sin esto nada piensa (καί ἄνευτούτου οὐθέν νοεί)" [8].

Es digna de resaltar la última frase, en la que establece la teoría, que haría tanta fortuna entre los árabes, según la cual el intelecto agente es uno con la mente divina siempre en acto. La actividad divina es la propia del *noús*:

"la actividad del dios (ἥ τού θεού ἐνέργεια), que aventaja a todas en beatitud, será contemplativa (μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικέ ἄν εἴη). Señal de ello es también el hecho de que los demás animales no participan de la felicidad por estar completamente privados de tal actividad (τής τοιαύτης ἐνέργειας). Así la vida de los dioses es toda feliz (ἅπας μακάριος); la de los hombres lo es en la medida en que tienen cierta semejanza de la actividad divina (ὡμοιόμα τι τής τοιαύτης ἐνέργείας)" [9].

La contemplación se eleva así a ser la *energeia* más noble y perfecta, porque nos asemeja a los dioses. En esta doctrina encontramos la expresión más alta del ideal antropológi-

7. *De Caelo* 286a 9-11.
8. *De Anima* 430a 22-25.
9. *E.N.* 1178b 22-28.

co griego, que en la perspectiva cristiana será completado de un modo inédito e insospechado. Para los griegos el sabio "será el más amado de los dioses" y "el más feliz" (*E.N.* 1179a 28-29), porque se complacen en lo más afín a ellos que ven en los hombres, y eso "seda sobre todo en el sabio". La *Ethica Nicomaquea* desarrolla con amplitud esta doctrina.

En la *Physica* no aparece, lógicamente, un sentido tan depurado de potencia y acto, pero sí se muestra con insistencia la contraposición de ambos como el doble sentido del ente (cfr. 4.1):

> "Las mismas cosas se pueden decir según la potencia y según el acto (κατ' ἐνέϱγειαν). Pero esto ha sido tratado con precisión en otros lugares" [10].

Al comentar este pasaje ROSS señala que esos lugares son *Metaph.* Z y Δ 1017a 35-1017b 9. Esto plantearía algunas dudas de cronología, por la temprana fecha del libro I de *Phys.* que acabamos de citar. No obstante pensamos que puede mantenerse esa referencia de ROSS.

Por último, hay unos textos de *Phys.* donde se dan unas sustituciones poco corrientes de *energeia* por términos que significan "separado":

> "El infinito puede existir no sólo en potencia sino como separado (ἀφωϱισμένον)... El vacio no existe separado (ἀποκεκϱίμενον) ni en potencia (δυνάμει)" [11].

En 213a 33 se habla de un intervalo (κένου) entre los cuerpos, separable (ἀωϱιστόν) o en acto (ἐνεϱγείᾳ).

10. *Phys.* 191b 28.
11. *Phys.* 208a 7 y 217b 20.

CAPÍTULO IX

LOS USOS DE LA *ENERGEIA*

En este capítulo vamos a recoger lo que denominamos *usos* de la *energeia*. Se entiende por uso aquel empleo del término *energeia* o *entelecheia* en el que se da por supuesto su significado, como algo que ya está fijado, y con el cual estas nociones *se aplican* o *se usan* a distintas realidades de un modo que no les añade novedad semántica ni significativa.

Por tanto son textos sin especial valor explicativo para los propios términos de *energeia* o *entelecheia*. Nos ha parecido interesante reunirlos aquí por dos razones: primero para cumplir nuestro propósito de estudiar y agrupar *todos* los textos del *CA* en los que aparezcan mencionados esos términos. Y segundo porque este conjunto de menciones o usos de la *energeia* muestra lo que ya hemos repetido páginas atrás: es una noción que tiene un significado preciso, pero enormemente amplio y de gran plasticidad, aplicable a muy distintas realidades con las distintas acepciones que posee.

9.1. **Textos de mera mención**

Vamos a traer a colación en este primer apartado algunos textos en los cuales Aristóteles menciona las nociones de potencia (δύναμις) y acto (ἐνέργεια) de un modo aclaratorio y propedéutico. El sentido que tienen estos textos es

un uso preciso de esas nociones que da por supuesto un significado unitario y concreto de ellas.

Los primeros están incluídos en la enumeración de cuestiones a resolver hecha en el libro B de la *Metaph.*:

"Y si los principios son universales, o bien como las cosas particulares, y si son en potencia o en acto (καὶ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ)" [1].

"Y el principio de movimiento de los entes naturales es éste; inmanente en ellos de algún modo, o en potencia o en *entelecheia* (ἐνυπάρχουσα πῶς ἢ δυνάμει ἢ ἐντελεχείᾳ)" [2].

"Y lo continuo y lo limitado son algo entero cuando una unidad procede de varias cosas que la constituyen, sobre todo en potencia, aunque también en acto (ἐνέργεια)" [3].

En estos textos hay un mero acudir, sin intención aclaratoria, a esas dos nociones como cuestiones que hay que resolver.

En el texto siguiente, muy discutido y oscuro para los filósofos [4], al tratar de otras cuestiones, alude a la *entelecheia*, y sobre todo a la potencia:

"Y, sobre todo, podría pensarse que las partes de los seres animados y las del alma fácilmente llegan a ser ambas cosas, siendo en *entelecheia* y en potencia (ὄντα καί ἐντελεχείᾳ καὶ δυνάμει), por tener principios del movimiento a partir de algo que hay en las articulaciones, por eso algunos animales divididos siguen viviendo" [5].

1. *Metaph.* 996a 11.
2. *Metaph.* 1015a 19.
3. *Metaph.* 1023b 32.
4. Cfr. *Metafísica de Aristóteles.* Edición de VALENTÍN GARCÍA YEBRA, *op. cit.*, pág. 400.
5. *Metaph.* 1040b 10.

El texto siguiente indica la pretensión de investigar esa noción:

> "Precisemos los límites de la potencia y de la *entelecheia* (διορίσωμεν καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας)" [6].

Cuando dice:

> "Pues, cuando Anaxágoras dice que en todo hay parte de todo, quiere decir que nada es más bien dulce que amargo, y lo mismo otra cualquiera de las contrariedades si es que todo está en todo no sólo en potencia, sino también en acto y delimitado (ἐνεργείᾳ κᾶί ἀποκεκριμένον)" [7],

interpreta a Anaxágoras concibiendo la realidad como dividida en lo que es en acto y en potencia. Dice más adelante:

> "La relación ni en potencia ni en acto es una substancia" [8].

9.2. **Usos de la *energeia***

En este apartado queremos incluir textos en los que *energeia* va asociado frecuentemente a potencia, formando un binomio que se aplica a muchas realidades. También señalaremos algunos pasajes en los que *energeia* tiene aplicaciones incluíbles en las que hemos estudiado hasta aquí, aunque con alguna peculiaridad, o que presentan un simple *uso* de esa aplicación, lo que motivó que no fueran incluídos en el apartado correspondiente. La completa comprensión de estos textos exigiría un comentario, que omitimos porque

6. *Metaph.* 1045b 34.
7. *Metaph.* 1063b 25
8. *Metaph.* 1088b 2

no aportan doctrina nueva sobre la *energeia*. De ahí que apenas hagamos más que citarlos como *ejemplos* de un *uso* de *energeia* en distintas cuestiones de la filosofía del Estagirita, que tienen su propio entramado conceptual, distinto del de la *energeia*. Como aplicación del doble sentido del ente tenemos bastantes textos, de los que sólo mencionamos algunos:

> "la materia llega a ser en acto lo que era en potencia" [9].

> "De lo que es en potencia llega a ser lo que es en acto (ἐκ δυνάμει ὄντος ἐνεργείᾳ γίνεται)" [10].

> "Los contrarios pueden existir simultáneamente en acto" [11].

Un caso especial de este uso es el referido a las *causas*. En *Phys.* se dice que las causas pueden ser en potencia o "actuantes" (ἐνεργούντα), lo que se repite en 195b 16 y 17, donde explica que la que es en acto cesa con el efecto, mientras que la primera no. Y para perfilarlo añade:

> "Las potencias son de lo posible (δυνατόν), y las cosas actuantes (τά ένεργούντα) son con respecto a lo actuado (πρός τά ἐνεργούμενα)" [12].

El tratamiento de lo infinito (ἄπειρον), cuya explicación nos vemos forzados a omitir, puede encuadrarse en este uso del doble sentido del ente según los textos de la *Physica* donde se aborda por extenso la cuestión del infinito en el mundo físico (no se refiere aquí más que secundariamente al infinito de los números, al que volverá en la *Metaphysica*, según hemos visto ya en 4.3 y 7.7.2):

9. *Phys.* 217a 28
10. *Phys.* 217a 23
11. *Phys.* 283b 7. En el mismo sentido habla en 283b 10, 12 y 16.
12. *Phys.* 195b 26-29

"La magnitud no puede ser infinita en acto..., pues el infinito es en potencia... Todo el bronce puede convertirse en estatua, pero no así con el infinito, que no está en acto (ἐνεργείᾳ)... El infinito existe sólo así, en potencia... y en *entelecheia* (ἐντελεχείᾳ) sólo es como se dice del día o de los juegos, esto es, como la potencia está en la materia, que nunca existe como una cosa, como un algo cuantificable... El infinito no puede ser por accidente en *entelecheia* " [13].

En referencia al movimiento hay textos de simple uso en abundancia:

"Lo que se mueve es en acto por sí mismo o por accidente" [14].

"Quizás el movimiento y el tiempo están juntos, tanto respecto a lo que es en potencia como a lo que es en acto (κατ' ἐνέργειαν)" [15].

"La génesis implica necesariamente la preexistencia de algo que es en potencia, pero no en *entelecheia*. De este algo se dice al mismo tiempo (como siendo y no siendo ambas cosas)" [16].

Un texto atípico dentro de este ámbito dice así:

"Es imposible que algo que alguna vez no fue sea eterno, porque tendrá después la potencia de no ser, no cuando está siendo (pues entonces existe en acto), sino la de no ser el año pasado o en algún tiempo pasado. Si aquello para lo que tiene potencia existe en acto (ἐνεργείᾳ), entonces es verdad decir ahora que no era el pasado año. Pero esto es imposible, porque ninguna potencia es del pasado, sino del presente o del futuro. Un

13. *Phys.* 206a 17-206b 23
14. *Phys.* 211a 16
15. *Phys.* 223a 20
16. *De Gener. et Cor.* 317b 22

argumento similar se aplica a lo que fue desde la eternidad y luego no es. Tendrá la potencia de lo que no está presente en acto..." [17].

Lo mismo ocurre con otro texto de *Parva Naturalia,* en el que "lo contrario" de algún modo "ejerce" su contrariedad, siendo *energeia* casi una "función" de ello:

> "Si algo expulsa (ἐξελαύνει) lo que le es contrario en acto (τό ἐνέργεια ἐναντίον), en ese caso sería incorruptible... Si esto no es así, algo contrario en acto está presente" [18].

Aplicados a la vida hay algún texto que habla de que una cosa "nace en acto (γίγνεται ἐνεργείᾳ)" [19]. En *Parva Naturalia,* al hablar de los "movimientos internos (αἱ ἐνοῦσαι κινήσεις)" del hombre que se producen durante el sueño, dice de ellos que algunos son en potencia y otros en acto, y que son "actuantes (ἐνεργοῦσιν)" [20]. Dentro del ámbito del conocimiento destaca un pasaje del *De Anima* que dice:

> "Si hay algo que no tiene contrario (ἐναντίον), se conoce a sí mismo, es en acto y separado (ἐνεργείᾳ καί χωριστόν)" [21].

Se refiere evidentemente a la mente. Pero en el ámbito de las operaciones también hay pasajes singulares. De uno de ellos ya hemos visto algo parecido al estudiar el *ergon*. Se trata de un sentido muy peculiar de *energeia* como lo opuesto a la ausencia de ergon o la "inoperancia", que es un estar "sin-ergon", "a-ergon":

17. *Phys.* 283b 7-17
18. *Parv. Nat.* 465b 20-23
19. *De Gener. Anim.* 734b 14. En esta obra hay un uso frecuente de *energeia* (cfr. 4.4), pero en casi todos los pasajes se trata de un simple *uso* aplicado al ámbito de los seres vivientes.
20. *Parv. Nat.* 461b 13 y 17
21. *De Anima* 430b 25

"El carpintero sólo cambia desde la inoperancia a la actividad (μεταβάλλει εἰς ἐνέργειαν ἐξ ἀργίας)" [22].

Por último resaltaremos un uso de *energeia* del todo peculiar, desarrollado en *De Generatione Animalium* el que tiene el semen:

"Lo que es cada una de las partes del cuerpo en acto (ἐνεργείᾳ), tal es el semen en potencia (σπέρμα)" [23].

Esta idea se extiende en distintas comparaciones:

"Del mismo modo la naturaleza en los machos de los animales con semen usa el semen como una herramienta, como algo que tiene movimiento en acto (ἔχοντι κίνησιν ἐνεργείᾳ)" [24].

"El padre que genera es en *entelecheia* (τοῦ ἐντελεχείᾳ) lo que es en potencia aquello de lo que el retoño nace (el semen)" [25].

En el terreno del funcionamiento biológico terminamos con dos observaciones muy originales. Hablando de que los insectos tienen un órgano directivo que se divide al partirlos dice:

"Lo que quiere la naturaleza es dar a cada animal un sólo órgano de este género: cuando no puede, hace en acto uno sólo, y muchos en potencia" [26].

Y hablando de lo sólido y lo fluído afirma:

22. *De Anima* 416b 3
23. *De Gener Anim.* 726b 15
24. *De Gener Anim.* 730b 21
25. *De Gener Anim.* 734b 35
26. *Parv. nat.* 682a 7

"Estos términos se dicen en muchos sentidos. Unas veces, por ejemplo, designan lo que es en potencia, otras lo que es en acto (ταδ' ἐνεργείᾳ). El hielo y todo líquido helado es llamado seco en acto y sólo por accidente en potencia y por sí mismo líquido. Igualmente la tierra y las cenizas... son en acto (ἐνέργείᾳ) y accidentalmente fluídas, y en potencia y por sí sólidas... Los componentes son en acto y en potencia fluídos..." [27].

9.3. Las formas verbales de *energeia*

Queremos en este último epígrafe hacer una relación no exhaustiva de las formas verbales y adjetivas de *energeia*. Ello no tiene otro fin que resaltar con fuerza que la utilización de *energeia* como verbo es algo muy frecuente. Lo que esto significa es que la actividad pasa a ser algo que un sujeto, valga la redundancia, ejerce. *Energeia* deja así de ser algo por sí misma, y pasa a ser una propiedad ontológica de aquello que la posee.

Este uso verbal de *energeia* se presenta en casi todos los casos aplicando el tercer sentido del acto en sus múltiples acepciones. No obstante, como hemos visto, hay ocasiones en que se trata de un uso del doble sentido del ente. No consideramos de interés hacer un elenco exhaustivo ni transcribir los textos donde se emplea esta forma verbal. En primer lugar porque significaría repetir muchos textos que ya han sido citados en el lugar y contexto oportuno. Y después por la razón ya esbozada en anteriores páginas de este capítulo: no aportaría doctrina nueva sobre la *energeia*.

Energeia se presenta muchas veces en presente, significando que algo "actúa", "está actuando" (ἐνεργεῖ, ἐνεργῇ) [28]. Otras se presenta en perfecto: "haber actuado" (ἐνεργέσειν,

27. *Parv. Nat.* 649b 11-17

28. Cfr. *Phys.* 255b 3; 255b 20; *Parv. Nat.* 446a 22; 450a 19; 450b 27; 452b 24; *E.N.* 1105a 16; 1147a 7; 1147a 33; 1175a 7; *E.E.* 1219b 23; 1220a 7; 1223a 39.

ἐνεργεκῆναι) [29]. Pero la mayor parte de las veces se presenta en infinitivo activo, con el significado de "actuar" (ἐνεργεῖν) [30]. La otra forma que presenta una mayor frecuencia es el participio activo,en todos sus significados, y con muchas variantes: "actuantes", "activos" (ἐνεργούντα, ἐνεργόν, ἐνεργούντες, ἐνεργούσης) [31]. Las formas pasivas del verbo son raras, aunque se presentan algunas veces: en presente como "ser actuado" (ἐνεργέσθαι, ἐνεργείσθαι) [32]; en participio como "los que son actuados" (ἐνεργούμενα) [33].

29. Cfr. *Topica* 23a 10; *De Interp.* 124a 21

30. Cfr. *De Anima* 412a 27; 417b 1; *Parv. Nat.* 454b 8 y 13; 455a 30; 458a 30; 461a 5; *E.N.* 1102b 5; 1114a 10; 1170a 6; 1173b 3; 1174b 17; 1178b 19.

31. Cfr. *Phys.* 195b 17 y 26; 195b 20; *Parv. Nat.* 450b 18; 452b 27; 461a 1; 461b 17; *E.N.* 1114a 8; 1130a 17; 1174b 15; 1175a 31; 1179a 9; 1180b 34; *E.E.* 1220b 17; *Reth.* 1411b 20; 1412a 3.

32. Cfr. *Phys.* 225b 10; *De Anima* 427a 7

33. Cfr. *Phys.* 195b 20. Es la única vez que sale esta forma verbal.

PARTE TERCERA

CONCLUSIONES Y APENDICES

CAPÍTULO X

EL SENTIDO METAFISICO DE LA ACTIVIDAD

Antes de concluir nuestro trabajo conviene recoger en una consideración global el sentido último que tiene el descubrimiento del acto llevado a cabo por Aristóteles.

Hasta aquí hemos procurado mantener unas líneas metodológicas, expuestas en la introducción y en 1.1, 1.2 y 2.2, que aconsejaron recortar una tendencia común en los críticos, que podríamos denominar "interpretacionismo prematuro". No hemos querido, en efecto, incrementar la extensión de nuestra investigación con interpretaciones de los textos citados. Si acaso, se nos podrá sin duda reprochar el habernos alargado excesivamente exponiéndolos. Es una opción metodológica que consideramos ya suficientemente justificada.

¿Qué interrogantes se plantean después de tan larga consideración de lo que es la *energeia* y la *entelecheia* en Aristóteles? ¿Qué han dicho los principales críticos sobre el acto?

Responder esta última cuestión nos permitirá responder la primera. Los críticos que en este trabajo aparecen no son los principales ni los mejores intérpretes de Aristóteles. Todo lo contrario: sus aportaciones tienen escaso interés si las comparamos con las que hicieron ALEJANDRO DE AFRODISIA, AVERROES, TOMAS DE AQUINO, BRENTANO, HEIDEGGER, HARTMANN, etc. La historia de las interpretaciones de Aristóteles es tan larga como el pensamiento occidental y constituye una herencia histórica de primera magnitud, que, como ya hemos dicho, no podemos afrontar aquí por evidentes razones de espacio y

de tiempo. Las auténticas intrepretaciones de Aristóteles, las verdaderamente importantes, han sido hechas por quienes fueron capaces de superar el simple interpretacionismo escolástico o erudito y crearon su propio pensamiento. Por eso la exposición de su visión de Aristóteles es la exposición de su pensamiento: ambas cosas son inseparables. Llevar a cabo esa tarea constituiría sin duda el camino más fecundo para nuestras pretensiones.

Llegados a este punto necesariamente hemos de elegir una vía que parecerá poco satisfactoria. Se trata de nuevo de una opción metodológica, completamente discutible, como las hasta aquí empleadas. Dejamos para posteriores trabajos, por un lado, la consideración de los que he llamado auténticos intérpretes de Aristóteles. Recogemos por otra parte las más relevantes indicaciones de interpretación que han hecho los críticos mencionados hasta aquí. Y elegimos en tercer lugar una intepretación de Aristóteles muy reciente: la de L. POLO. La razón de esta elección reside fundamentalmente en que es uno de los pocos autores que, desde un pensamiento original, ha concedido al estudio del acto en Aristóteles un lugar preferente [1].

¿Qué nos aportan los críticos que hemos estudiado sobre el sentido último de la actividad en Aristóteles? ¿Qué nos aporta, sobre todo, nuestro propio trabajo? ¿Qué es el acto para Aristóteles, en definitiva? ¿Es correcta la interpretación que L. POLO hace de él? ¿Desde las conclusiones de nuestro trabajo puede aceptarse como válida esa interpretación?

A lo largo de nuestra exposición hemos hablado suficientemente del modo en que surgen y se desarrollan las nociones de *energeia* y *entelecheia*. POLO [2] mantiene al respecto los puntos de vista que aquí hemos desarrollado y añade

1. Ya ha sido mencionada la obra de L. POLO que ahora consideraremos con más detenimiento: *El Ser, I*, Pamplona, Eunsa, págs. 103-153 *(Capítulo segundo: Realidad y movimiento en Aristóteles)*. También comentaremos una conferencia inédita, dictada en la Universidad de la Sabana (Bogotá), el 7 de septiembre de 1989, titulada: *"Acto y actualidad en Aristóteles"*.

2. Cfr. *"Acto y actualidad en Aristóteles", op. cit.*

una precisión que hemos visto sostener a otros críticos [3]: la doctrina de la *dynamis-energeia* es el punto focal de la especulación aristotélica. Parece innecesario insistir en ello.

Para POLO la noción griega de lo actual señala lo permanente de la realidad [4], un fondo suficientemente sólido capaz de sostener la vida humana y asentarla en algo que transciende lo efímero. Lo actual es lo que rescata del olvido, lo que recoge el tiempo: ἀλέϑηια, verdad, es "lo que no se puede olvidar". En el hombre hay una dimensión que corresponde a ese fondo de lo real: el *noús.* Lo actual de la realidad está correspondido en el hombre por lo actual del *noús*, que también tiene una dimesión estable.

Pero ambas dimensiones deben comunicarse: es el problema que atisbó Platón en el *Teeteto* [5]: no basta tener el conocimiento; hay que usarlo; es distinta la posesión de algo y su ejercicio. La conexión de lo estable de la realidad con lo estable del *noús* (lo actual de ambos) se lleva a cabo mediante la noción de *energeia*, que es la tematización de esa unidad. La actualidad del *noús* y de la realidad no están separadas: se unen en la *energeia.* La noción de *energeia* es entonces eminentemente psicológica, es la coactualidad de conocer y conocido: la verdad no está sólo en la realidad, sino en la *energeia*; el *noús* no es en sí, se ejerce en una operación vital que conecta con lo real. Así "en Aristóteles lo que significa realmente el acto es acto operativo, acto vital, vida en acto" [6]. Hasta aquí la coincidencia es clara.

El problema que entonces se plantea es cómo lo constitucional de la realidad es acto: se hace preciso sacar la noción de acto del orden operativo y llevarla al orden constitucional, es decir, el orden de la sustancia, que es lo propiamente constitutivo para Aristóteles. Por eso en la *Metafísica* trata de recuperar para la realidad la noción de acto: el problema que Aristóteles tuvo precisamente que resolver

3. M. WUNDT, *op. cit.*
4. Cfr. *"Acto y actualidad en Aristóteles", op. cit.*
5. Cfr. 3.1, donde se expone esta cuestión.
6. POLO, *Ibidem.*

fue la aplicación del acto al orden de la sustancia: por eso tuvo que acuñar el término ἐντελέχεια.

POLO, independientemente de estas precisiones, plantea con toda crudeza las implicaciones últimas del intento de nuestro filósofo: "el carácter activo de la realidad alcanza claro reconocimiento en Aristóteles" [7]. Las líneas maestras del Estagirita son "extraordinarios aciertos de principio... En rigor lo que hace Aristóteles al sentar la idea de actualidad es alimentar la salida a la transcendencia con una teoría" [8]. Queda muy claramente resaltado el valor que tiene el hallazgo del acto, de la actividad, y el mérito del Estagirtita, que supo dirigir adecuadamente su atención hasta hallar la actividad real.

En la interpretación de POLO se pueden distinguir dos aspectos: cómo entiende el acto en Aristóteles, y desde qué supuestos lo hace. Ha quedado claro ya que en su conferencia de La Sabana POLO sitúa el nacimiento de la doctrina de la *energeia* en el contexto en el que nosotros lo hemos situado también. En este sentido logra un esclarecimiento mayor de algo que en *El Ser* queda menos explícito: la distinción de la actividad vital y cognoscitiva como un sentido propio del acto. En efecto en *El Ser* simplemente se afirma que: "Ni siquiera el movimiento inmanente es una actividad del acto hacia sí mismo, sino una adquisición formal" [9]. Toda la consideración del acto se hace desde la duplicidad sustancia-movimiento, y se analizan las aporías internas que estas nociones presentan. Esto no supone ignorar la existencia de ese tercer sentido: simplemente se le presta menos atención.

En lo que se nos alcanza, y después de llevar a cabo nuestro trabajo, sostenemos que la interpretación de POLO sobre la *energeia* y la *entelecheia* no presenta ninguna disonancia con las afirmaciones de Aristóteles. Por el contrario, sabe sacar a la luz la limitación interna de su pensamiento

7. Cfr. *El Ser, op. cit.*, pág. 103.
8. Cfr. *El Ser, op. cit.*, pág. 143.
9. Cfr. pág. 124.

por un camino del todo ajeno al de los demás intérpretes, sin que puedan aducirse en su contra textos que contradigan su interpretación. La dualidad insuperable de *energeia* y *entelecheia*, entendidas en su sentido genuino, esconde una dificultad de Aristóteles para comprender la actividad, y que es agudamente expuesta por este autor.

Resumimos apretadamente la cuestión en varios puntos:

a) El pensamiento de Aristóteles dirige su primordial atención hacia el lugar prioritario donde la realidad tiene lugar: la sustancia, que es acto:

> "Acto significa: aquello que en la realidad vale por lo abstracto, el tener lugar *ahora* en la realidad. Ante todo, *este qué*... La sustancia tiene lugar, ahora, en la realidad, integrada, en sus principios. Y considerada como indivisa en sus principios mismos, la sustancia alude, más profundamente, a lo que se llama sujeto. El sujeto es el sustrato, la primordialidad del acto" [10].

b) Pero la sustancia se desdobla en el juicio, que es decir *lo que es* la sustancia. Ahí aparece la forma como el *lo que es* de la sustancia: es uno de sus principios. La tesis fundamental de POLO es que en Aristóteles se produce una oscilación de la atención, un cambio en la mirada: de la sustancia hallada como acto en su prioritario tener lugar en la realidad se pasa a la forma como principio "informante" del compuesto. La actividad de la sustancia se transforma en la actualidad de la forma, cuya actividad consiste en informar. La sustancia como acto queda sustituida por la consistencia del compuesto: se pierde el hallazgo del acto al hacerlo jugar en relación a la forma:

10. Cfr. *El Ser, op. cit.*, pág. 105.

"En Aristóteles el punto de vista cambia, oscila entre la prioridad del acto y el valor constitutivo de la actividad formal" [11].

"La conexión del acto y la esencia es la suplantación del acto. Si el primer ímpetu aristotélico es eurístico y va dirigido al acto como prioridad, su continuación teórica pierde este carácter: como sustancia primera, en conexión con la sustancia segunda, el acto ya no se ve" [12].

La razón de ello es sencilla, aunque luego la ampliaremos: resbalar hasta la consistencia del compuesto hace que la actividad no se mantenga como tal; la forma aristotélica no puede ser activa porque "la actividad, para ser, necesita más que consistir" [13].

Nosotros hemos hablado de la *prioridad ontológica* de la *entelecheia*, y del sentido principal de acto que *ousía* posee, en una dirección que apunta claramente al ser. Pero después (ver el capítulo 6) hemos expuesto con detalle las conexiones de esta *prioridad ontológica* con las nociones de *forma, tode ti, telos, esencia,* etc. Es dentro de esa pluralidad de dimensiones del primer sentido del acto donde se desarrollan las distinciones de POLO.

c) Para entender estas precisiones es inevitable tener en cuenta que para POLO "el acto es más profundo que la consistencia" [14], porque la consistencia es uno de los caracteres que la presencia mental confiere al objeto pensado, que de ningún modo puede encontrarse en la realidad. Para acceder al conocimiento del ser real es preciso despojarse de las limitaciones que nos impone la presencia mental del objeto. A esto le llama POLO "límite mental" [15]. Como

11. Cfr. *El Ser, op. cit.*, pág. 115.
12. *Ibidem*, pág. 116.
13. *Ibidem*, pág. 112.
14. *Ibidem*, pág. 108.
15. En sus obras *El acceso al Ser*, Pamplona, Eunsa, 1964 y *Teoría del Conocimiento*, Tomo II, Pamplona, Eunsa, 1985, pueden encontrarse deta-

Aristóteles no detecta este límite mental, su descubrimiento del acto se pierde al confundirse acto de la sustancia y actualidad de la forma. Aristóteles no tematiza su descubrimiento, sino que hace con él un uso teórico en el que la actividad como tal queda supuesta, sin mantenerse:

> "El hilemorfismo aristotélico, entendido como doctrina distributiva del ente, impide detenerse en la consideración del ente como totalidad consistente y permite en esta nueva instancia alejar todavía el riesgo de la reiteración: la consideración del compuesto como unidad es el hallazgo del acto. Pero el hallazgo del acto sufre inmediatamente un uso teórico. La teoría del acto se debe a la tendencia —que desde nuestra altura histórica puede intepretarse como la introducción del límite mental— de identificar el acto con la actualidad" [16].

d) Añade POLO:

> "La teoría del acto y de la potencia permite plantear el estudio de la actividad en el plano de la articulación temporal. Puesto que el acto primero no es el acto de la potencia...y puesto que la potencia no puede carecer de actividad, es preciso admitir un acto propio de la potencia, distinto del acto primero: es el movimiento" [17].

El movimiento es un acto distinto del acto de la sustancia: el acto como término del binomio potencia-acto es exclusivamente *actualidad*, perfección formal, acto segundo. La forma en acto que culmina el movimiento, acto en que termina la potencia, acto segundo:

lladas explicaciones sobre su concepción de *"límite mental"*. En el libro de *El Ser* ensaya una metafísica basada en *"el abandono del límite mental"*. El capítulo que estamos comentando consituye una aplicación principal de ese método para el desarrollo de esa nueva metafísica.

16. *Ibidem*, pág. 140.
17. *Ibidem*, pág. 121.

"La sustancia está supuesta. No siendo el movimiento el acto primero —sino el acto de la potencia en cuanto tal—, la admisión continuada de la sustancia es mera constancia. Por mucho que se ponga de relieve su carácter activo-operativo —que se reduce a la sustancia segunda— este carácter no tiene nada que ver con la actividad primera, sino que la supone. La diferencia entre *energeia* y *entelecheia* es irreductible.

El acto aparece y desaparece en Aristóteles con un ritmo preciso. Cuando se remonta de los efectos a las causas, o de la consideración constitucional de la sustancia a la primordialidad unitaria, la mirada aristotélica tiene un valor eurístico. Cuando, por el contrario, se trata de permanecer en el hallazgo, el límite mental se introduce. Aristóteles ha explicado el movimiento y lo ha fundado en el móvil. Pero no ha visto el carácter primordial del movimiento, no nos ha dicho cómo se integra en la noción de acto el propio movimiento. Paralelamente, la existencia no alcanza rango de tema en la filosofía del Estagirita" [18].

La imposibilidad de conectar el acto primero y el movimiento es manifiesta. Es en la reflexión acerca de la articulación temporal de la actividad donde Aristóteles ha de acudir a la materia como recurso que "dilata" la introducción del límite al "obligar" a la forma a "informar" el compuesto:

"Aristóteles no establece un límite entre la pluralidad reiterativa de los hallazgos. Se trata siempre del acto, pero no de *un* acto que sea activo respecto de sí mismo en el tiempo. Tanto es así que la actividad en el tiempo es el movimiento, al que no corresponde en el acto primero actualidad, sino justo potencialidad. La potencia no es el hallazgo, no es el acto. Paralelamente, el movi-

18. *Ibidem*, pág. 124-125.

miento culmina en el llamado acto segundo, no en la autoposición del acto primero" [19].

POLO expone con detenimiento la necesidad de la noción de potencia, que es lo que permite admitir como previa la realidad una y otra vez (es decir, reiterar el hallazgo), y al mismo tiempo concebir la perfección como culminación de la sustancia (el tener lugar), como un ir "hacia" un término que está en ella (el fin o τέλος), es decir, la perfección no es posterior al acto, sino a la potencia, que es un expediente para fingir el mantenimiento de la actividad sin advertirlo:

"Esta interpretación del acto exige, dentro de la actitud griega, la noción de potencia. No puede tratarse de una realización (de sí mismo), ella misma separada del punto de partida, puesto que la realidad se admite previamente... Ciertamente la *entelecheia* sobreviene, pero tal sobrevenir tiene lugar en la realidad" [20].

e) Otras cuestiones claves que aborda POLO son las de esencia, unidad trancendental del acto, y la congruencia de las nociones de materia y potencia. Para POLO:

"El compuesto permite el paso al acto. Aristóteles es, decididamente, el filósofo de la sustancia: antes del compuesto, la forma no exige una investigación acerca del ser... El sentido del ser como acto en la mente del Estagirita es un sentido de la unidad del compuesto que, en estrecha correspondencia con la noción de materia, pretende ser una superación del platonismo. El pensamiento aristotélico se centra en la sustancia. Pero la superioridad de Aristóteles frente a Platón está en que la idea de sustancia ha sido elaborada controlando la suposición. Aristóteles ha alejado el peligro de que sobrevenga la inquietante pregunta. ¿donde está la sustancia?" [21].

19. *Ibidem*, pág. 131.
20. *Ibidem*, pág. 136.
21. *Ibidem*, pág. 139.

Aristóteles controla la infinita introducción de la perplejidad con una teoría que expulsa de la mente la suposición. Eso lo logra con su doctrina de la distribución del ente en los principios del compuesto: "Si Aristóteles no hubiese distribuido el ente tendría cerrado el camino hacia el acto" [22].

La interpretación de POLO plantea observaciones de entidad a las nociones de potencia y de materia, atribuibles, según él, a la introducción del límite mental, pero necesitadas de una rectificación cuando se trata de advertir el acto como persistencia. Estas observaciones (Cfr. *op. cit.* págs. 140 y ss.) dan paso al resto de la investigación sobre el abandono del límite desarrolladas por este autor.

Aquí no hemos podido más que apenas mencionar algunos de los puntos en que POLO basa su intepretación. Sin embargo, bastan para centrar lo que más nos interesa destacar:

1) POLO entiende a Aristóteles "desde dentro" y reconstruye las exigencias teóricas que le llevaron a postular las nociones de potencia, acto, materia, forma y sustancia del modo exacto en que él las postuló. En este sentido, la interpretación de lo que Aristóteles entiende por acto guarda, como ya hemos dicho, una coherencia clara con los textos del Estagirita: no hemos advertido distorsiones ni olvidos en esta lectura;

2) El acto es un tema de singular relevancia metafísica. Lejos de agotarlo, Aristóteles solamente *lo ha advertido*. No se piense que *solamente advertirlo* es poco. Antes al contrario, es un comienzo metafísico de singular vigor. Pero la necesidad de justificar teóricamente la pluralidad de las sustancias, y la ignorancia que tenía de la noción de *creación*, obligó al Estagirita a hacer un uso teórico en el que se pierde su hallazgo. Una de las averigüaciones más claras de nuestro trabajo es la versión "sustancialista" del acto que hace el Estagirita, especialmente relevante cuando define el

22. *Ibidem*, pág. 140.

alma humana como una sustancia. Los textos del libro θ y del *De Anima* son claros en este sentido: la sustancia es el sentido prioritario del ser, y también del acto. La averigüación de POLO nos muestra las exigencias internas que el pensamiento de Aristóteles tenía, y que le condujeron a esta "preeminencia de la sustancia". Pero la cuestión del acto va mucho más allá. Si Aristóteles responde a la pregunta ¿qué es el acto? diciendo *sustancia*, nosotros sabemos que acto es *mucho más que sustancia*. *Acto* es *ser*.

3) La interpretación del ser como acto fue continuada en la tradición tomista. La consideración de los límites de la distinción virtual de esencia y existencia, y de la noción de participación, es abordada también por POLO desde su perspectiva del abandono del límite, y constituye una dirección especulativa de singular novedad. En este diálogo se ponen en juego los avances de la tradición clásico-medieval y la versión moderna del conocimiento del ser, en la cual la noción de acto queda sujeta a la revisión de la metafísica que culmina con Kant. La crisis de la noción de acto es la crisis de la misma metafísica.

4) Una vez que los críticos consiguen una correcta interpretación del sentido del acto de Aristóteles (cosa no frecuente, como hemos visto), han de señalar su alcance metafísico. Semejante empeño no puede hacerse solamente para "reconstruir" la intención especulativa de Aristóteles en relación a los principales problemas metafísicos que en su época tuvo que abordar (la sustancia, los sentidos del ser, la posibilidad, las causas). Este es un defecto común a quienes se acercan a Aristóteles con una intención "estudiosa" desprovista de una visión global y amplia de la situación actual de la metafísica y de los temas metafísicos que Aristóteles abordó. Ello explica la singular pobreza de planteamientos que en la mayoría de los críticos hemos hallado. Es preciso acercarse a Aristóteles con la intención evidente de traer hasta nuestro presente histórico, y repensarlos "desde nosotros", esos problemas metafísicos. Es decir, no puede desconectarse el estudio del acto en Aristóteles de la situación

actual de la filosofía, con especial referencia a la vigencia actual de la metafísica y de los problemas metafísicos, entre los cuales el acto es uno de los más destacados. En este sentido, sostenemos que la intepretación de POLO constituye un punto de referencia que no puede ser dejar de ser tenido en cuenta. Sólo así podría llevarse a cabo una puesta al día del estudio metafísico de la actividad.

La filosofía, si no arranca de nuestra situación intelectual presente, se convierte en erudición. La dificultad estriba en que el talento filosófico que tenemos quienes nos dedicamos a ella no suele ser suficiente para abrazar cuestiones tan amplias como la metafísica de la actividad contemplada desde nuestro presente intelectual. Pero la verdadera metafísica sólo puede hacerse así: se precisa por tanto un impuso especulativo capaz de reponer la actividad como una cuestión central en el pensamiento metafísico. En este sentido el siglo XX ha visto nacer varias generaciones de filósofos que lo han intentado: desde Heidegger hasta los neotomistas. La discusión de sus hallazgos forma parte necesaria de una puesta al día de nuestro tema. Lo que en cualquier caso nos parece insuficiente es un acercamiento a la actividad cuyo único entorno sea la literatura aristotélica.

El entronque de ambos temas (acto aristotélico y nuestro presente intelectual) daría una salida a la extremosa situación en que hoy se encuentra la filosofía [23]. La reflexión a partir de las propuestas de LEONARDO POLO permite establecer una vigencia muy amplia de la actividad en la teoría del conocimiento, a partir de la cual la metafísica sería completada con una antropología transcendental [24]. La correcta distinción entre acto y actualidad permite discernir lo que pertenece al objeto y a la presencia mental del carác-

23. Cfr. R. YEPES STORK, *"La influencia de la filosofía en la sociedad"*, en *Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra*, Pamplona, 1991, págs. 331-337.

24. El papel que Aristóteles juega en el pensamiento de POLO lo he estudiado en un artículo donde se desarrollan estas últimas afirmaciones: *"De Aristóteles a la Antropología transcendental. Leonardo Polo y la historia de la filosofía"*, *Anuario Filosófico*, XXV, 1, 1992.

ter estrictamente activo de la realidad y de mi propio conocer. De este modo vamos más allá de Aristóteles desde nuestra peculiar situación intelectual.

Las observaciones iniciales y finales de este capítulo parecen suficientes para mostrar que su desarrollo exije una investigación distinta a la que aquí se ha desarrollado. Baste por tanto lo dicho hasta el momento. Remitimos al lector a los trabajos últimamente citados. En ellos puede encontrar cierta iniciación de esa nueva investigación. Se trata, en definitiva, de una reposición del aristotelismo que da cuenta de las cuestiones suscitadas por la filosofía moderna.

CONCLUSIONES

Resumimos a continuación las conclusiones principales de nuestro trabajo.

1) De la gran cantidad de autores que han estudiado la *energeia* (cfr. capítulo 1 y 2.1), sólo unos pocos han descubierto la rica pluralidad de sentidos que tiene. Estos autores son principalmente MONLLOR, CHUNG-HWAN-CHEN, TREPANIER, BONITZ Y LE BLOND. De entre ellos destacan los cuatro primeros. Sus tesis vienen a coincidir en una idea de fondo: *energeia* tiene tres sentidos: 1) movimiento, *kinesis*; 2) forma, perfección; 3) operación, acción, obra (*ergon*), praxis. Estos autores señalan que *entelecheia* es perfección y forma, y que después pasa a significar también los demás sentidos de *energeia*.

2) Hay otros extenso grupo de autores, entre los que destacan CUBELLS, ROSALES, REALE, BERTI Y TEICHMULLER, que no detectan el tercer sentido de *energeia* señalado anteriormente. Ello produce un desenfoque en su interpretación de los otros dos sentidos, que son explicados con algunas confusiones que les alejan del verdadero sentido de los textos.

3) Hay un grupo de autores anglosajones (BLAIR, ETZWILER, ROSS, ACKRILL, HINTIKKA) que no distinguen ninguna pluralidad de sentidos en la *energeia*, sino un significado único que los absorbe a todos. Junto a esa confusión

completa sobre la *energeia*, aparece en ellos una preocupación por destacar el sentido de *energeia* como pura actividad, aunque ninguno consigue aclararlo de modo suficiente.

4) Respecto de los autores que siguen la crítica filológica y buscan una evolución en el pensamiento de Aristóteles (destacamos a JAEGER, GOHLKE, WUNDT Y ZURCHER, entre otros), en 2.2.1 se muestra, después de haber analizado sus obras, que muchos de ellos formulan a priori sus hipótesis y después procuran adaptar a ellas los textos del *CA*. En los casos en que su método de trabajo es más riguroso (JAEGER), se da una postura interpretativa previa que no tiene nada que ver con el estudio textual. En suma: la crítica filológica no es filosóficamente neutral, como pretende.

5) En este trabajo se cuenta decididamente con los descubrimientos de la crítica filológica sobre la cronología y supuesta formación de las distintas obras que forman el *CA* (cfr. 2.2).

Sin embargo, asumiendo esas aportaciones, hemos adaptado un doble criterio para estudiar la doctrina del acto: el primero consiste en tener en cuenta *todos* los textos (771) en que aparecen las palabras *energeia y entelecheia*, de modo que se evite el error de muchos críticos, que sólo tienen en cuenta unos pocos. El segundo criterio consiste en aceptar que *los textos hablan de por sí*. Se trata de un *criterio interno*, que supone la existencia de una homogeneidad en el *CA* y una unidad en el pensamiento de Aristóteles, aunque se presenten oscilaciones y una cierta evolución. Este método contrasta con el que siguen los que aplican un *criterio externo*, según el cual la unidad en el pensamiento de Aristóteles es un *demonstrandum*, y hay que estudiar cada fragmento como una pieza cuya presencia en la unidad puramente literaria que es el *CA* hay que explicar.

6) El término *energeia* fue creado por Aristóteles a partir de un adjetivo que pudo ser ἐνεργής (cfr. 3.2.2), y que deriva de ἔργον, que significa *obra*. Por tanto ἐνεργής sig-

nificaría "obrante", "activo", "actuante". Ενέργεια significaría por tanto el sustantivo de "obrante", "actuante", es decir "acto", "actividad", "acción", en latín *actus*. Este término es utilizado por primera vez en un diálogo del joven Aristóteles, compuesto en la Academia de Platón hacia el año 353, que se llama el *Protréptico* (cfr. 3.2.3).

7) En un largo fragmento del *Protréptico* se observa que la distinción *dynamis-energeia* surge a partir de unas indicaciones de Platón, y de ahí se extiende a todo lo real: *energeia* aparece contrapuesta a *dynamis* (lo que es en potencia y lo que es en acto), y aunque su acepción más clara es la de operación o *uso* de las facultades cognoscitivas, equivale también a *movimiento* (κίνησις). Se menciona también la *energeia* perfecta y la *energeia* como placer. Todo ello supone que en el *Protréptico* ya están explícitos los tres sentidos de *energeia*, aunque el referido a la sustancia aparece sólo como el sumo bien del que habla la teología aristotélica. Este descubrimiento es de la máxima importancia para ver que, aunque se haya dado una evolución de la doctrina de la *energeia*, las variaciones no afectarán a lo fundamental, pues desde *el primer momento energeia* surge ya como un hallazgo especulativo completo [1].

Se puede por tanto concluir que la noción de acto surge dentro del ámbito del conocimiento, a partir de unas distinciones de Platón, para ser ampliada a todo el ámbito de la vida al expresar las operaciones (ἔργα= operaciones, obras) del ser vivo. Genéticamente, o desde un punto de vista exclusivamente histórico, la noción surge como una distinción de varios tipos o momentos del conocimiento: es en ese ámbito donde nace y resulta más fecunda posteriormente. Pero la noción de acto surge ya suficientemente explícita y elaborada. Su contenido inicial es congruente con la doctrina del acto del resto del *Corpus Aristotelicum*. Lo único

1. Para un tratamiento detallado de esta cuestión del origen de la *energeia* se puede consultar mi artículo *El origen de la energeia en Aristóteles, op. cit.*, pp. 93-109.

que no está es la interpretación de la sustancia como acto. Precisamente por ser éste un hallazgo más tardío, Aristóteles buscó un término propio para este sentido del acto: ἐντελέχεια. Todos los restantes sentidos, del acto, sin excepción,se encuentran en la concepción original.

8) Para reforzar los hallazgos del *Protréptico* resultan decisivos los textos de *Topica* (cfr. 3.3), otra obra muy temprana de Aristóteles, compuesta también en la Academia. Los textos que en ella tratan de la *energeia* están redactados de modo vacilante ("acaso..."), pero manejan formas adjetivas y verbales de *energeia*, toman a ésta como χρῆσις (*uso*) y movimiento, tratan como *energeia* a la sensación y a la memoria y sobre todo aparece la primera referencia de *energeia* como fin en el contexto de las praxis o acciones que lo poseen en sí mismas. Esta afirmación de *energeia* como fin constituye un nuevo acercamiento al segundo sentido de acto (forma y sustancia), todavía no presente en estas obras. Tampoco aparece en ellas el término ἐντελέχεια. La conclusión evidente de los textos de *Topica* es que la doctrina de la *energeia* estaba presente en todas sus dimensiones, aunque no desarrollada, desde el principio del itinerario especulativo de Aristóteles.

9) A la hora de estudiar los textos del *CA* en los que se presentan los términos ἐνέργεια y ἐντελέχεια, resulta necesario tener una idea precisa, que recoja los resultados de la crítica más fiable, de cuál es la cronología de cada una de las obras del Estagirita, en especial, como es lógico, aquellas donde estos términos se presentan un mayor número de veces.

10) Los resultados de la crítica posterior a JAEGER permiten asegurar que el *CA* constituye un conjunto de elementos pertenecientes a diversas épocas, que el mismo Aristóteles ordenó, pero que tienen una unidad de contenido dada por su propio autor, aunque también contengan ciertas contradicciones que el Estagirita no juzgó necesario, o no pudo, retocar. Por ello la averiguación de la cronología

de las obras no destruye la unidad de las ideas que en ellas se contienen.

11) La fecha más comúnmente aceptada para las obras importantes en la doctrina de la *energeia* es la siguiente: *Physica* es de antes de la muerte de Platón (348), cuando Aristóteles estaba aún en la Academia. La *Metafísica* es un conjunto de partes de distintos períodos. Los libros de la sustancia (ZHθ), que forman una unidad y son los decisivos para la *energeia*, se ha demostrado suficientemente, contra JAEGER, que pertenecen al último período de Atenas. La *Ethica Nicomaquea* es también de ese período, posterior a 330, aunque algunos autores lo discuten. Sobre el *De Anima* hay unanimidad en admitir que pertenece a los últimos años de la vida del Estagirita (330-322).

12) Por lo que respecta a una posible evolución de la doctrina del acto, el testimonio del libro III de la *Physica* resulta decisivo, pues confirma las averiguaciones sobre el *Protréptico* y *Topica*: ese libro es anterior a 348 y contiene un tratamiento detallado de la *energeia* como movimiento y apuntes netos sobre *energeia* como fin y operación. Esto termina de de mostrar por una parte que Aristóteles desarrolló una parte importante de la doctrina de la *energeia* en los años de la Academia, *incluida también la entelecheia*. Y en segundo lugar permite comprobar que los primeros textos de Aristóteles sobre el acto están a la altura de los últimos: no hay huellas de que se haya dado un "crecimiento" o una evolución en esa doctrina. Más bien surge toda entera desde el principio y proporciona unos principios interpretativos de lo real. Lo que en los años posteriores se realizará será el desarrollo completo del segundo sentido de *energeia* (sustancia, forma) en la *Metafísica* y del tercero (acción y operación) en las *Eticas* y en el *De Anima*.

13) La segunda parte del trabajo, que pretende una exposición sistemática de la doctrina de la *energeia* en todo el *CA*, comienza recordando que para Aristóteles el ente se dice en mucho sentidos, y que uno muy principal es el ente

en potencia y el ente en acto, pues llega a decirse que esos son los principios de todas las cosas (*Metaph.* 1071a 18). En ambos tiene una clara primacía el acto, pues todo cambia desde la potencia a la *entelecheia* (*Metaph.* 1069b 14), y de algo se dice que es más propiamente que es cuando es en acto (*Phys.* 193b 8). Así esta división del ente queda muy ligada al problema del movimiento.

14) Para entender la aplicación de *energeia* al problema del movimiento, se hace preciso aclarar bien antes la noción de *dynamis*. En el libro θ de *Metaph.* *dynamis* presenta un doble sentido: según las cosas que están en movimiento, y en otro sentido "más general", que está más allá de ellas y del movimiento mismo (*Metaph.* 1045b 35). El primero equivale a "potencia" o "poder", y el segundo a "potencialidad" o "posibilidad". El primer sentido está definido en *Metaph.*, en los libros Δ12 y θ1, como "principio de movimiento que está en otro o en el mismo en cuanto otro". El segundo es el utilizado en las definiciones de *energeia*, es asimilable al concepto de materia y viene extensamente tratado en el *De Interpretatione*: se trata de la *posibilidad* ontológica (cfr. 4.2). *Dynamis* es por esto anterior al acto según el movimiento y el tiempo, pero no según la forma y el concepto (*Metaph.* 1049b 14 y ss.).

15) Las definiciones de la *energeia* aparecen en el capítulo 6 del libro θ de la *Metafísica*, único lugar del *CA* donde Aristóteles trata específicamente de ello. En 1048a 30 se define el acto como "el existir (ὑπάρχειν) de la cosa, pero no como cuando decimos que está en potencia". Comenta Tomás de Aquino que por ser el acto un "primum simplex" no se puede definir. El mismo Aristóteles añade a su definición que no se puede "buscar una definición" (luego está mas allá de la especie), sino que basta "contemplar la analogía" "en los singulares por inducción" para entender lo que es el acto, contraponiéndolo a la potencia. En ese mismo libro se distingue, en el polémico texto 1048b 18-36, entre dos sentidos de *energeia*: el movimiento, que carece de fin, y las praxis que Aristóteles llama "perfectas", que po-

seen en ellas mismas el fin, tales como ver y pensar. Así se establece con gran fuerza el tercer sentido de la *energeia*.

16) Κίνησις es el sentido primero de *energeia*, según atestigua el propio Aristóteles, y en todo el *CA* ambos términos aparecen íntimamente relacionados (cfr. 5.1). En el libro K de la *Metafísica* se define como "el acto de un ente en potencia, cuando actúa estando en acto, no en cuanto él mismo, sino en cuanto móvil", o "el acto (*entelecheia*) de lo posible (δυνατόν) es cuanto posible". En estas definiciones Aristóteles insiste en que el motor tiene una *entelecheia* distinta de la que llama movimiento, que es su ser "él mismo". Ello hace ver que es la forma, el lógos, y en definitiva la οὐσία, lo que regula la actividad e impide que el cosmos sea un movimiento o una actividad única.

17) Pero al mismo tiempo Aristóteles afirma taxativamente que el acto del movimiento está en el móvil y que es el mismo acto que el del motor: "el acto de ambos es uno sólo" (*Metaph.* 1066a 28). En cambio el acto en el que desemboca el movimiento es *diferente*, porque es el fin del movimiento, su fin. Las definiciones del libro K de la *Metafísica* especifican que el movimiento "parece ser cierto acto, aunque incompleto (ἀτελής)", es decir, privado de τέλος. Por eso piensa Aristóteles que es difícil de definir.

18) Las definiciones del movimiento contenidas en el libro III de la *Física* contienen la misma doctrina que las de la *Metafísica* (cfr. 5.2 y 5.3), de una forma menos sintética y depurada, pues constituyen sus precedentes. Por ejemplo se incluyen en la definición de movimiento, como una clase de ellos, a la alteración y a la generación y corrupción, que más tarde serán un cambio (μεταβολή). El paralelismo de los textos de ambas obras es destacado. En la *Física* se destaca más que el movimiento empieza y acaba en la *entelecheia* de la especie (cfr. 202a 10-12), pues "lo que genera tiene la especie" (*Phys.* 257b 11) y lo que se mueve "camina hacia la *entelecheia* (εἰς ἐντελέχειαν βαδίζει)" (257a 6-8). Asimismo se desarrolla más la idea de la unidad de la *energeia* del agente y la del paciente.

19) Sobre el origen del término ἐντελέχεια, hay que seguir la opinión de BIGNONE, según la cual fue creado por Aristóteles a partir del adjetivo ἐντελής —que significa aquello en lo que se da el fin, "télico"— y del verbo ἔχω, en su valor intransitivo, que significa "mantenerse", "estar en". Εντελέχεια significaría por tanto "estar en el fin", "sostenerse en el fin", "poseer el fin que algo tiene". Su aparición hay que situarla en el momento en que Aristóteles rompe con la teoría de las ideas, antes del abandono de la Academia (348). Ello explica su temprana aparición en el libro III de la *Física*. Aristóteles creó este término porque necesitaba expresar la *ousía* en su condición de término de la potencia y del movimiento, es decir, la *energeia* plenamente actuada, terminada, llegada a su fin.

20) Aristóteles afirma en el *De Anima* que "el uno y el ser se dicen en muchos sentidos, pero el principal es la *entelecheia*" (412b 9). *Entelecheia* tiene en el *CA* un sentido genuino que indica una *prioridad ontológica* del ser pleno, que la caracteriza. Esta prioridad expresa "el ámbito del ser" hacia el que fluyen las cosas que pueden generarse, moverse o llegar a ser: "De las cosas que no son, algunas son en potencia; pero no son, porque no son en *entelecheia*" (*Metaph.* 1047b 2). Esta prioridad ontológica también se expresa en otros textos por medio de *energeia*. "Somos por el acto" (*Ethica Nicomaquea* 1168a 5). Se trata pues de una referencia a un sentido primordial de la actualidad: el ser.

21) La oscilación que se manifiesta entre los términos *energeia/entelecheia* en estos últimos textos aludidos plantea el problema de su mutua relación. *Energeia* significó primero el movimiento, y luego pasó a aludir al acto en toda su plenitud de sentidos, y al acto en general. Como ya señaló BONITZ ἐντελέχεια ha seguido el itinerario contrario: desde la designación del estado de plenitud de ser propio de la οὐσία, a fuerza de uso y por extensión, ha pasado a significar los restantes sentidos de acto (operación, *kínesis*...), y por ello en muchos pasajes del *CA* sustituye a la palabra *energeia* y asimila sus mismos significados. Por eso ambos

términos aparecen intercambiados, aunque ἐντελέχεια sea menos frecuente.

22) La sustancia (οὐσία) y la especie son acto (*Metaph.* 1050b 2), así como la esencia (*Metaph.* 1043a 37). También la forma es acto (*Metaph.* 1043a 30), e incluso el logos: "la *entelecheia* es el logos" (*De Anima* 415b 15). La οὐσία en acto es siempre una (*Metaph.* 1039a 3), porque la *entelecheia* "separa", da unidad a la *ousía* en acto (*Metaph.* 1044a 10).

23) En la *Metafísica* aristotélica juega un papel importante la noción de τέλος, que significa aquello en vista de lo cual se hace algo, es decir, la causa final, y ésto es el bien (*Metaph.* 996a 25), y también la forma (*Metaph.* 1023a 34), la especie y la sustancia, pues todo lo que se genera va hacia un fin. De ello se deduce que "el fin es el acto" (*Metaph.* 1044a 28). Por ello la *ousía*, siendo acto, es lo primero que mueve de la potencia al acto, siendo *télos* de toda generación. Relacionado con el fin está la noción de límite, de la que Aristóteles dice que *es lo primero dentro de lo cual está todo lo de cada cosa* (*Metaph.* 1022a 4), y eso es la οὐσία, por lo que la *energeia* de la οὐσία es también límite (πέρας). La noción de "perfecto" (τελέιον) encierra ambos conceptos: lo que tiene el télos en su propio límite es perfecto. Por eso lo perfecto es lo que tiene la virtud (ἀρετή) y lo bueno (ἀγαθόν) (*Metaph.* 1021b 12). Así todos estos conceptos quedan engarzados en torno a la noción de acto. En especial ya se dibuja lo que más tarde se desarrollará desde una perspectiva ética: el acto es "mejor" (*Metaph.* 1051 a15), porque "el bien es según el acto" (*Ethica Eudemia* 1237a 22).

24) También se afirma del acto que es "determinado", es decir "definible" (*Metaph.* 1087a 14), y esto pertenece sólo a la sustancia (*Metaph.* 1031a 1), de igual modo que ser "algo esto" (*hoc aliquid*, τόδε τί), que también se dice del acto. De este modo la esencia (τό τί ἧν εἶναι) de cada cosa es lo que hace ser una a esa cosa en acto (*Metaph.* 1045a 33). De nuevo aparece la vinculación de la unidad y el acto a través de la esencia.

25) El tercer sentido del acto es la operación, aunque históricamente es el primero que surge en el pensamiento de Aristóteles. En él se da una superación de los dos anteriores, en los que existe una clara división entre el movimiento y su télos, la *entelecheia* o sustancia. Este tercer sentido del acto presenta un movimiento que posee su propio telos. Por tanto se trata de un sentido de actividad superior al de la realidad física: por eso surge en el ámbito de los seres vivos, y sobre todo en la esfera del conocimiento y la conducta. Esta superioridad es importante destacarla.

26) Para entender este tercer sentido del acto se hace preciso verlo en la perspectiva de la distinción que hace Aristóteles entre potencia de hacer y de padecer en el ámbito del movimiento: la primera "produce" un efecto en el paciente, es una ποιήσις. De este modo ποιήπς expresa el acto del agente o motor. Así puede establecerse la distinción de *poiesis* y *praxis*. *Poiesis* es el acto de la potencia activa identificable con el movimiento, y por tanto carece de fin, pues éste es el término de ese movimiento. En cambio praxis es aquella en la que se da el fin. Esta distinción básica de Aristóteles, que ya hemos citado a propósito de *Metaph.* 1048b 18-36, se encuentra ya en *Topica*. En esta cuestión es preciso matizar bien las cosas, pues el verbo ἐνεϱγέω expresa muchas veces en el *CA* el acto de la potencia activa propio de la *poiesis* y también el acto de la praxis, en una acepción aplicable a ambos, que se puede traducir como "actuar".

27) La distinción de Aristóteles entre *poiesis* y *praxis* es taxativa según la diferencia apuntada, y hay textos que así lo confirman (*De Anima* 431a 3-8 y *Ethica Nicomaquea* 1140a 1 y ss.). Las paradojas que se derivan del uso frecuente del verbo ἐνεϱγέω y de la palabra praxis como equivalente a *poiesis* se resuelven atribuyendo a praxis un triple sentido y traduciéndola por el término genérico de "acción": 1) praxis en su sentido más general, que incluye las *poiesis* y los sentidos 2 y 3. Es un uso coloquial, que no necesita mayores precisiones; 2) praxis referidas a las acciones éticas en las

que interviene la voluntad. Son escogidas por sí mismas (son fin ellas mismas), pero también por el resultado, por aquello *para* lo que se hacen. Son praxis inmanentes —permanecen en el sujeto— pero hay un fin (p.e. la felicidad) más allá de ellas; 3) praxis perfectas son aquellas en las que hay simultaneidad completa entre la acción y el fin: "uno piensa y ha pensado". Son las operaciones cognoscitivas.

28) Aristóteles identifica, al hacer estas distinciones, praxis y *energeia*: "acciones" y "actividades" comienzan a ser equivalentes, en especial en la *Ethica Nicomaquea:* El "actuar bien" y la "vida buena" son afirmadas como *energeia* (*Ethica Eudemia* 1219b 2). Los textos en que aparece esta equivalencia entre praxis y *energeia* son abundantes.

29) *Energeia* se aplica, dentro de su tercer sentido de operación, a una noción que en Platón constituye un precedente de la *energeia*, y que se recoge desde el *Protréptico*: el uso (χρήσις) o utilización de una facultad o potencia activa o cognoscitiva. "Usar" es actuar (*Topica* 124a 33), y también lo es "ejercer el conocimiento" (*De Anima* 412a 27).

30) La noción de *ergon* es una de las más relevantes del *CA* para entender bien la *energeia*. Su traducción más exacta es *opus*, "obra", "hecho", "objeto separado producto de la acción". Cuando se aplica a las praxis inmanentes, el valor de esta traducción desaparece, porque no tienen "obra externa" a ellas. Por eso modernamente se traduce por "función". La distinción entre estos dos tipos de *ergon* está muy subrayada por el propio Estagirita. No hay que olvidar tampoco que Aristóteles afirma (*Metaph.* 1050a 22) que la palabra *energeia* "se dice según el *ergon*", y que se forma a partir de ese término. Por eso toda *energeia* tiene su *ergon*: "la *energeia* es el *ergon*", y "el *ergon* es fin".

Ergon se comporta en el *CA* de un modo similar a los términos praxis o *entelecheia*: se intercambian con *energeia* el mismo significado. Las más importantes afirmaciones del *CA* sobre el *ergon* lo identifican con el bien, afirman que el *ergon* propio del hombre es una actividad (*energeia*) del

alma según la razón y conforme a la virtud, de modo que así se convierte en un "estado" teleológico al que el hombre tiende y en el que permanece cuando ejercita su mejor *energeia*. Por eso dice Aristóteles que amamos el *ergon* porque amamos el ser, y éste expresa en acto lo que es cada cosa en potencia (*Ethica Nicomaquea* 1168a 9). Por eso el *ergon* es la plenitud de la *energeia*.

31) En *Metaph.* 1022b 4 y ss. Aristóteles afirma que ἕξις (*hábito*) es "cierto acto". Este sentido restringido de *héxis* es muy infrecuente y algunos de los textos donde se presenta no son concluyentes. "Eξις suele tener casi siempre otro sentido distinto, que significa una clase de cualidad estable, el *hábito*, y es por tanto un accidente que está dentro de las categorías y se distingue dela *energeia* como la posesión (κτῆσις) del conocimiento es diversa de su ejercicio (θεωρεῖν), o la virtud de la acción virtuosa.

32) Es en el campo bio-psicológico donde la *energeia* muestra una mayor fecundidad para explicar los fenómenos vitales, cognoscitivos y operativos a los que se aplica. Es paradójico que la crítica haya dedicado poca atención a este ámbito de aplicación de la *energeia*, que es donde se emplea un mayor número de veces, principalmente en obras tardías como *Parva Naturalia*, *De Anima* y la *Ethica Nicomaquea*, propias de la época en la que Aristóteles dedicó mayor atención al mundo bio-psicológico. Una de las primeras aplicaciones de la *energeia* en este campo lo constituye la afirmación de que "la vida es una *energeia*" (*Ethica Nicomaquea* 1174a 10), así como decir que la función nutritiva es acto (*Parva Naturalia* 468b 3).

33) La definición del alma que presenta Aristóteles manifiesta que en ella regresa al segundo sentido del acto, abandonando la superior dimensión de la actividad que tiene el tercero. Ello se debe a que para el Estagirita la οὐσία es el ente por excelencia, y por ello da una interpretación delalma como *ousía*. Esto supone que no hay una interpretación antropológica independiente de la sustancia, y que la

superioridad de la actividad inmaterial está contemplada sólo a nivel de las operaciones humanas. El hombre como tal no se dice según el tercer sentido de *energeia*. Así se define el alma como "la *entelecheia* primera de un cuerpo físico orgánico" (*De Anima* 412b 6). El alma subyace a toda acción: por eso es primera.

34) Energeia se aplica al conocimiento como tal: "conocer se dice según la *energeia*" (*Analytica Priora* 67b 3). Las afirmaciones más interesantes sobre el conocimiento como acto son las que lo distinguen del sentido habitual del cambio y de la alteración (ἀλλωιόσις). Aristóteles llega a decir que el conocimiento es una "preservación" o "salvación" (σωτηρία) de lo que está en potencia, es decir un crecimiento o perfeccionamiento (*De Anima* 417b 5). El cognoscente no queda alterado, sino "enriquecido" por el paso a la *entelecheia* que supone conocer. La aplicación de *energeia* a los distintos tipos de conocimiento es llevada a cabo con gran detalle.

35) *Energeia* es aplicada a la sensación (αἴσθησις) en primer lugar (*Parva Naturalia* 454a 9), junto a conceptos como "impresión" (αἰσθήματος) y "co-percepción" (σθναισθήσεως). Pero Aristóteles elabora también una precisa doctrina sobre la distinción y unidad del acto del objeto sensible y de la operación del cognoscente: "la *energeia* del objeto sensible y la del que siente está en el que siente" (*De Anima* 426a 16). Así se establece la unidad de la percepción, y de la *energeia* de la percepción (*Parva Naturalia* 447b 18). También se habla en distintos lugares de la *energeia* de los sentidos del olfato, del gusto, del oído y de la vista.

36) Los sentidos internos también reciben su tratamiento según la *energeia*: el sentido común, la imaginación (a la que define como "un movimiento nacido de la sensación en acto" en *Parva Naturalia* 459b 19) y la estimativa. Lo mismo ocurre con la memoria, que es "más bien una *energeia*" (*Topica* 125b 20).

37) La aplicación al conocimiento intelectual es una de las más importantes de la *energeia*. El contenido del pensar es llamado acto en el caso del infinito, pero sobre todo lo es el propio *noús*: "el pensamiento es acto" (*Metaph.* 1051a 30). El desarrollo de la doctrina del *noús* se lleva a cabo utilizando la noción de *energeia*: el pensamiento no es nada en acto antes de pensar (*De Anima* 429a 25), es decir, toda su actualidad es pensar, porque no hay nada previo al objeto de pensar. Esto supone que lo actualiza algo externo a él y que además es totalmente inmaterial: por eso puede pensar todo lo real. La mente es como una tablilla donde no hay nada escrito en acto (*De Anima* 430a 2). Este es el sentido pasivo de la mente. Pero hay otro aspecto, "como un cierto estado semejante a la luz", en el que la mente "en su substancia es en acto". Es la doctrina del intelecto agente (*De Anima* 430a 18). Esta es la doctrina que conduce al νοήσις νοήσεως y que los árabes continuaron.

La *energeia* le permite explicar a Aristóteles cómo funciona la mente, la realidad espiritual más alta, cuya sustancia es ser acto. Así la noción de *ousía* queda ampliamente desbordada por la actualidad y el dinamismo del espíritu desligado de la materia, cuyo despliegue recoge la noción de *energeia*, que en esta esfera pasa a tener la máxima prioridad.

38) Una consecuencia de esta doctrina es que "el conocimiento en acto es lo mismo que la cosa" (*De Anima* 431a 1); por eso "el alma es en cierta manera todas las cosas" (*De Anima* 431b 21). Es una doctrina sobre la unidad del cognoscente y conocido que ya expuso al tratar del conocimiento sensible.

39) Aunque está ya señalado, hay una acepción general del tercer sentido de acto, que expresa las operaciones del hombre y sus actividades, y que frecuentemente se sirve del verbo ἐνεργεῖν para expresarlo. Este sentido más general se aplica primero a las operaciones del ser vivo y a las propias del conocimiento. Pero además significa las "actividades" o acciones humanas en general, como señalamos al hablar de

las praxis. Este uso se desarrolla principalmente en las *Eticas.* Llega a ser muy frecuente y decantado el empleo que hizo de esta noción el Aristóteles maduro. Incluso en la *Rethorica energeia* llega a significar una figura literaria, de tipo metafórico: asignar *vida*, o actividades propias de seres vivos, a cosas inanimadas.

40) Energeia significa también *felicidad* (εὐδαιμονία). Afirma Aristóteles en la *Ethica Nicomaquea* (1098b 23) que los bienes mayores son los del alma, y son fin, y ambas cosas se atribuyen, como sabemos, a las actividades o *energeia*s. "La felicidad es cierta *energeia*" (*Ethica Nicomaquea* 1100a 12). Se define como "una actividad del alma conforme a la virtud" (*Ethica Nicomaquea* 1099a 25), es decir conforme a un hábito cuyo acto es preciso ejercer (1169b 30). Ello se debe a que la *energeia* de la virtud es el bien mayor del alma, y eso es la felicidad, que es algo perfecto (*Ethica Eudemia* 1219a 36).

Esta *energeia* que constituye la "perfecta felicidad del hombre" es la del entendimiento (νοῦς) según la virtud que le es propia, que es contemplativa, pues el entendimiento es lo más excelente que hay en nosotros (*Ethica Nicomaquea* 177a 20). Y esta actividad nos asemeja a los dioses, pues la vida de los hombres es feliz en tanto "tiene cierta semejanza de su actividad" (*Ethica Nicomaquea* 1178b 28). La felicidad aristotélica es lo máximamente activo; es lo que se busca por sí: es un despliegue de la más alta capacidad humana. Que él ligue esto al νοῦς muestra hasta qué punto depende de su mentalidad griega, pero no nos impide asumir su visión dinámica de la felicidad desde otras perspectivas diferentes de la actividad, principalmente la libertad.

Las relaciones de *energeia* y virtud (ἀρετή) sitúan a ésta como un estado habitual (ἕξις), un *hábito*, cuyo ejercicio activo o acto propio es *energeia*. Ello explica las definiciones de la felicidad. Por ello la virtud es conforme a su *energeia* (*Ethica Nicomaquea* 1098b 32) y es el hábito por el cual el hombre ejecuta bien su *ergon* (1106a 22). Pero lo primero en la virtudes la *energeia*, a través de la cual aquella se adquiere (1103a 35). Así el acto de las virtudes es un enri-

quecimiento del hombre: por eso ese acto es lo más deseable (1176b 26).

42) Hay una estrecha relación entre *energeia* y placer porque la vida según la virtud es la más placentera (1153b 12). Aristóteles define el placer como "una *energeia* de la disposición según la naturaleza" (1153a 17), es decir, una *energeia* del hábito o la virtud. El placer "perfecciona la *energeia* como cierta consumación o fin que a ella misma sobreviene" (1174b 34), es decir es un cierto *telos* que sobreviene cuando se obra lo mejor, la *energeia* más excelente. En el fondo el placer es el incremento de la *energeia* a cargo del bien. Es un concepto ético-espiritualista del placer, el cual hace a las *energeia*s "más precisas, más duraderas y mejores" (1175b 36). Los placeres están tan unidos a ellas que Aristóteles llega a preguntarse "si la *energeia* no es lo mismo que el placer". Pero hay *energeia*s buenas y malas, escogibles y evitables: las actividades quedan así plenamente incorporadas al orden moral.

43) *Energeia* también se dice de los cuerpos físicos, como los elementos o la luz (*De Anima* 419a 10).

44) *Energeia* se aplica por último a las cosas eternas, "que están siempre en acto" (*Metaph.* 1050b 24). Es en el libro Λ de la *Metafísica* donde esta doctrina está plenamente desarrollada (1071b 12-1072b 30). "Es necesario un principio tal que su sustancia sea acto". Tal principio origina el movimiento, pues "actúa siempre" y "por sí mismo". Este principio es la primera causa, que mueve sin moverse. Y lo que mueve así es "lo deseable y lo inteligible": "mueve en cuanto es amado", su acto es también placer, entendimiento que se entiende a sí mismo, donde se identifican entendimiento e inteligible, "y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y El es acto", "vida nobilísima y eterna". El *noús* es la *energeia* inmortal (*De Caelo* 286a 9), que es toda felicidad y contemplación (*Ethica Nicomaquea* 1178b 28). Dios es *energeia*.

45) *Energeia* y *entelecheia* son nociones que se utilizan tanto en el *CA* que llegan a tener una mera función de *uso* indicativo de ciertas realidades peculiares, sin que su contenido varíe respecto de lo hasta aquí expuesto. Asimismo hay muchos textos en los que hay un uso de ellas meramente repetitivo. Pueden distinguirse *textos de mera mención, textos donde se aplica energeia a ciertas realidades peculiares*, tales como lo sólido y lo fluído, el pasado y el presente, el semen como origen del ser vivo, y por último *las formas verbales* de *energeia*. Estas formas verbales,que adoptan todas las formas gramaticales, indican que *energeia* pasa a ser una propiedad ontológica de algo que la posee y, valga la redundancia, la "ejerce".

46) Al llegar al final de nuestro trabajo hemos visto la necesidad de una consideración global del sentido metafísico del acto en Aristóteles y más allá de él. La crítica que hasta este punto hemos solido manejar no aporta interpretaciones sólidas, si se la compara con las que los grandes intérpretes de Aristóteles han elaborado a lo largo de la historia. Pero esas grandes intepretaciones suelen estar hechas desde la novedosa perspectiva del pensamiento original de esos autores (AVICENA, TOMAS DE AQUINO, BRENTANO, HEIDEGGER, etc). Por este motivo nuestra opción metodológica se reduce en este punto a la presentación de una interpretación que nos ha parecido original y al mismo tiempo muy respetuosa con el genuino pensamiento de Aristóteles acerca del acto. L. POLO, en su obra *El Ser*, desarrolla una intepretación del acto en Aristóteles que muestra una doble faceta: el hallazgo del acto en la sustancia, lugar ontológico prioritario de la realidad, y la pérdida de este hallazgo por la conexión de ese acto con la forma, que es uno de los principios del compuesto y cuya actividad consiste precisamente en informar. La explicación del movimiento como acto segundo y la utilización de la noción de potencia consuman una oscilación atencional que impide continuar en la dirección felizmente emprendida. En Aristóteles hay una diferencia irreductible entre la *energeia* y la *entelecheia*: la una constituye el sentido activo de la forma, uso teórico del acto como actualidad; la otra es la sustancia, lugar ontológico prioritario donde la realidad tiene lugar.

La consideración de la actividad como tema metafísico debe tener en cuenta esta interpretación y dar cuenta al mismo tiempo de la reposición metafísica clásico-medieval y de la negación de la metafísica operada en la filosofía moderna. En suma, no se puede hoy resolver la cuestión metafísica de la actividad si no es desde nuestro estricto presente intelectual. En la obra de L. POLO encontramos algunas claves para llevar a cabo esa tarea, cuya exposición y desarrollo exige una investigación diferente, ya iniciada en otros de nuestros escrito, a los que remitimos. Se trata en suma de una reposición del aristotelismo que da cuenta de las cuestiones planteadas por la filosofía moderna.

INDICE DE TEXTOS COMPLEMENTARIOS

Se relacionan a continuación aquellos textos cuya doctrina está ya contenida en los que se han citado a lo largo del trabajo. Su cita explícita sería una reiteración que hemos considerado oportuno evitar. Hemos dividido estos textos según el sentido que contienen, de acuerdo con los epígrafes de este libro.

4.1. *Dynamis* y *energeia* como doble sentido del ente

Phys.	225a 22
	262a 22
De cael.	282b 19
De Gener. et Cor.	316b 22
Metaph.	1017b 1-9
	1042b 10-11
	1051a 34
De An.	417a 22

4.2.6. *Acerca de la posibilidad*

Metaph.	1049a 5.

4.2.4. *Diversas clases de potencia*

Metaph.	1046b1-28 1048a10-24

4.2.7. *Anterioridad de la potencia y del acto*

De Caelo.	283a 20

Capítulo 5. ***Kínesis*** **y** ***Energeia***

Topica.	124a 21

5.1. ***Kínesis*** **y** ***Energeia***

De Gener. Anim.	743a 28
Phys.	255a 24

5.3. **Definiciones de *Kínesis* en la Física**

Phys.	251a 10
De Gener. Anim.,	730b 21
De Anima,	417a 16-18
Phys.,	224b 26
De Gener. Anim.,	740b 28

6.1.2. *El significado de* Entelecheia

Phys.	207a 22
De cael.	283a 26

6.1.3. Energeia *y* Entelecheia

Phys.	263a 28
De Anima,	415b 15
	417a 10
	417b 13
	418b 30
De Gener. Anim.	735b 35

Todos estos textos del *De Anima* muestran la sustitución, en un nuevo uso o aplicación, de ἐνέϱγεια por ἐντελέχεια. Otros dos textos que manifiestan lo mismo en el libro VIII de *Phys.*: 263a 28 y 263b 6.

De Cael.	307b 32

7.1.3. Praxis *como* Energeia

E.N.	1098b 14

7.2. ***Ergon***

Parv. Nat.	439a 10-13
E. N.	1104b 4
E. N.	1139a 18
E. N.	1176a 3
E. E.	1241b 1-2

7.6. **Aplicación al alma**

De Gener. Anim.	741a 10
De Gener. Anim.	741a 20

7.7. **Aplicación al conocimiento**

Phys.	255b 3
Phys.	255b 20
E. N.	1147a 7

7.7.1. *Aplicación al conocimiento*

Phys.	255b 3
Phys.	255b 20
De Anima.	417a 7
E. N.	1147a 7

7.7.1.1. *Aplicación a la sensación y a cada uno de los sentidos*

Analytica Priora	67b 3
	67b 9
De Anima	417a 12-14
	418b 1
	419a 10
Parv. Nat.	439a 14-18
	446a 22
	454b 9-13
	455a 30
	656b 6
De Part. Anim.	647a 8
Metaph.	1047a 7-9

7.7.1.2. *Aplicación a los sentidos internos*

Parv. Nat.	450b 27
	452b 24
	452b 27

7.7.2. *Aplicación al conocimiento intelectual*

De Anima	431b 27

7.8.1. *Aplicación a las operaciones*

E. N.	1174a 4
	1175a 27
	1178b 19
	1180b 34
E. E.	1219b 20
	1219b 23
	1220b 17
	1223a 39
	1249b 7

7.8.2. Energeia *como felicidad*

E.N.	1169b 31
	1177a 10
	1177a 13
	1177b 23
	1177b 26
	1178b 7
	1178b 25
	1179a 22

7.8.3. Energeia *y virtud*

E.N.	1104a 27
	1173a 13
	1177b 6
	1178a 10

7.8.4. Energeia *y placer*

E.N.	1154a 1
	1172a 1-4
	1175a 15-21
	1175b 6-8

	1176a 3
	1176a 25
	1177a 25

7.9. **Aplicación a los cuerpos físicos**

Phys.	213a 3
Parv. Nat.	649a 28

9. **Los Usos de la *Energeia***

9.1. **Textos de mera mención**

Phys.	204a 21
	206a 17
	208a 10
	248a 6
	260b 2
De Caelo	302a 8
	302a 9

9.2. **Sentidos de este uso**

Phys.	206a 24
	206b 26
	207b 12
	207b 18
	207b 29
	212b 4
	262a 22
	262b 30
	263a 28
	263b 6
De Caelo	281b 22
	302a 17

De Gener. et Cor.	
Utilizan *entelecheia*:	316b 22
	317b 28
	318a 20
	320a 13
	320a 15
	320a 30
	320b 11
	320b 27
	320b 32
	321a 25
	322a 12
	326b 32
	334b 10
Utilizan *energeia*:	327b 25
	327b 30
	334b 22
	334b 23
De Anima	
Utilizan *entelecheia*:	417a 10
	417b 13
	418b 30
	419b 10
	420a 27
	422a 18
Utilizan *energeia*:	430b 7-8
	431b 15
Parv. Nat.	445b 33
	446a 6-7
	446a 13-18
	649b 3
De Mot. Anim.	702a 30
	702b 26
	702b 31
	698a 20
	698a 27

BIBLIOGRAFIA

1. **Ediciones**

PLATON, *Teeteto y Eutidemo*, en vols. V.1 (LOUIS MERIDIER) y VIII.2 (AUGUSTE DIES) de las *Oeuvres complétes* (Collections des Universités de France), Paris, Belles Lettres, 1958-73. Y en *Platonis opera*, editio critica recognoscit I. BURNET, Oxonii, Typographeo Clarendoniano, 1967, 5 vols.

Obras completas de ARISTOTELES

Aristotelis Latine, interpretibus variis. Vol. III (págs. 481-536) de *Aristotelis Opera ex recensione* INMANUELIS BEKKERI. Academia Regia Borussica, Berlin, 1831.

The works of Aristotle. Translated into English under the editorship of W. D. ROSS. London, Oxford University Press, 1952-66, XII volúmenes.

Opera. Colección *Scriptorum Classicorum*. Biblioteca oxoniensis, editio critica recognovint W.D. ROSS, BYWATER, JAEGER, L. MINIO-PALUELLO, R. KASSEL, D.J. ALLON y H.J. DROSSAART LULOFS. Oxonii, Typographeo Clarendoniano, 1959-1970.

Aristotelis Opera. Ex recensione INMANUELIS BEKKERI. Academia Regia Borussia. Editio altera quam curavit OLOF GIGON, Vols. I y II, Gruyter et socios, Berlín 1960.

Diálogos

Dialogorum fragmenta in usum scholarum elegit, R. WALZER, Firenze, Sansoni, 1934.

The works of Aristotle, edited by SIR DAVID ROSS, vol. XII, *Select Fragments*, Oxford, Clarendon Press, 1952.

Aristotelis Fragmenta selecta, W.D. ROSS, Oxonii e typographeo clarendoniano, 1955.

Aristotelis qui feruntur librorum fragmenta, V. ROSE, Lipsia, Teubner, 1886.

Analytica Priora et Posteriora

Prior Analytics, H. TREDDENICK, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1963.

Topica

The works of Aristotle, translated into English, vol.I, by PICKARD-CAMBRIDGE, Oxford University Press, 1966.

Topiques, texte etabli et traduit per JACQUES BRUNSCHWIG, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

Topica, by E.S. FORSTER, Loeb Classical Library, Harvard-London, 1966.

De interpretatione

Introducción y traducción por ALFONSO GARCÍA SUÁREZ Y JULIÁN VALVERDE, Valencia, Revista *Teorema,* 1977.

Metaphysica

Metafísica de Aristóteles, Edición trilingüe por VALENTÍN GARCÍA-YEBRA, 2 vols, Gredos, Madrid 1970.

Aristotle Metaphysics. A revised text with introduction and commentary, By W.D. ROSS, 2 vols., Oxford Clarendon Press, 1924.

Τὰ Μετὰ τὰ φυσικά. INMANUEL BEKKER, *op. cit.,* vol. II, págs. 980a 23-1093b 29.

The Metaphysics. With an English translation, by HUGH TREDDENICK, 2 vols, (in Loeb Classical Library), London (W. HEINEMANN) and New York (G.P. PUTMAN 1933-35), 2nd. ed. revised, 2 vols. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1945.

Metaphysique. Traduction Nouvelle et Notes, par J. TRICOT (Bibl. des Textes Philosophiques), 2 vols. París, Vrin, 1933, 1940, Nouvelle édition 1953, 1962.

La Metafísica, da PIETRO EUSEBIETTI. *Introduzione, storia, analitica e filosofica a cura di* EMILIO OGGIONI, Padova, Cedam, 1950.

Metaphysics. Books M and N. Translated with introduction and notes by JULIA ANNAS, Clarendon Press, Oxford, 1976.

Physica

Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary by W. D. ROSS, Oxford Clarendon Press, 1936.

De mundo y De Spiritu

On the Cosmos, by FURLEY, Loeb Classical Library, Harvard, 1965.

The Works of Aristotle, vol. III. De mundo, by E.S. FORSTER y *De Spiritu,* by J.I. DOBSON, Oxford Clarendon Press, 1963.

De Generatione et Corruptione

De la generation et de la corruption, par CHARLES MUGLER, París, Belles Lettres, 1966 (C. des Universités de France).
On coming-to-be and passing-away, by E. S. FORSTER, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1965, págs. 159.

Historia Animalium

Historie des animaux, par P. LOUIS., París, Belles Lettres, 1964 (C. des Universités de France).

De Partibus Animalium

Les partes des Animaux, par P. LOUIS., París, Belles Lettres, 1956 (C. des Universités de France).

De Generation Animalium

De la generation des Animaux, par P. LOUIS., París, Belles Lettres, 1951 (C. des Universités de France).

De Motu Animalium

The movement of Animals, by E. S. FORSTER, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1961.

De Anima

Acerca del alma, Trad. TOMÁS CALVO MARTÍNEZ, Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1978.

De Anima libri tres, PAULUS SIWEK, *Graece et Latine.* Universidad gregoriana, Roma 1957.

De Anima, by W. D. ROSS, Oxford, Clarendon Press, 1961.

De L'Ame, par A. JANNONE y BARBOTIN, París, Belles Lettres, 1966 (C. des Universités de France).

De Anima. Books II and III (with certain passages from book I), by D.W. HAMLYN, Oxford Clarendon Press, 1977.

Parva Naturalia.

De insomnis et De divinatione per somnum, DROSSAART LULOFS, edit. critique, Brill, Leyden, 1947.

Petits traités d'Historie naturelle, per R. MUGNIER, París, Belles Lettres, 1953 (C. des Universités de France).

Ethica

Ethics, By RACKHAM, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1961.

Etica a Nicómaco. Traducción por MARÍA ARAUJO Y JULIÁN MARÍAS, Introducción y notas de Julián Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

Rethorica.

Retórica, edición de ANTONIO TOVAR, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1971.

2. **Comentadores**

AQUINATIS, S. THOMAE, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio. Editio iam a M. P. Cathala, O.P., exarata, retractatur cura et studio* P. Fr. RAYMUNDI SPIAZZI, O.P., Taurini, Romae, 1950; reimpr. 1964.

BONITZ, H., *Aristotelis Metaphysica. Commentarius,* Georg Olms Verlagsbuchandlung, Hildesheim, 1960 (Obra de 1849).
— — *Aristotelische Studien,* Georg Olms Verlagbuchhandlung, Hildesheim, 1969 (Obra de 1862).
— — *Aristotelis Opera. Ex recensione* INMANUELIS BEKKERI, Academia Regia Borussica, *Editio altera quam curavit* OLOF GIGON, *Volumen quintum: Index Aristotelicus,* Edidit Hermannus Bonitz, Gruyter et Socios, Berlín, 1961 (Obra de 1870).
CHANTRAINE, P., *Dictionaire etymologique de la langue grecgue*, París, Klincksieck, 1968.
LIDDEL & SCOTT, *Greek English Lexicon,* New Edition by Stuart Jones and McKenzie, Oxford Clarendon Press, Ninth edition reprinted in 1961.
OGGIONI, E., *Aristotele: La Metafísica*, tradotta da Pietro Eusebietti, con una introduzione storica, analitica e filosofica a cura di Emilio Oggioni, Padova, CEDAM, 1950.
SCHWEGLER, A., *Die Metaphysik des Aristoteles,* Tübingen, 4 vol., ed. 1947-48.
TRENDELENBURG, F. A., *Aristotelis: De Anima libri tres,* Jena, Walzius, 1833, 2nd. ed. Berlin, Weber, 1877.
ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, 1 ed. 1844-52. II, 20 sector: *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, 5 ed. Leipzig, Wellman, 1923.

3. **Bibliografía de crítica filológica**

BRANDIS, *Über die Reihenfolge der Bücher des aristotelischen Organons*, in Abh. d. k. Akad. d. Wissensch. Zu Berlin, Hist.-philol. k. (Jahr, 1833), Berlin 1835.
DURING, I., *Aristoteles*, Karl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1966.
— — *Aristotle in the Protrepticus, en "Autour d'Aristôte",* Louvain, 1955.
EINARSON, B., *"Aristotle's Protrepticus and the structure of the Epinomis", in Trans. of the American Philosophical Association,* 1936, págs. 261-85.

GOLHKE, P., *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre,* Tübingen, 1954.

GÓMEZ NOGALES, S., *Horizonte de la metafísica aristotélica*, Estudios Onienses, Fax, Madrid 1955, 416 págs.

HUBY, P.M., *"The date of Aristotle's Topics and it's treatment of the theory of Ideas", Classical Quarterly*, NS 12 (1962), págs. 72-80.

JAEGER, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin Weidmannsche Buchhandlung, 1923.

— — *Aristotle. Translation with the Author's corrections and additions* by R. ROBINSON, Oxford Clarendon Press, 1948.

— — *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. por JOSE GAOS, México. Fondo de Cultura Económica, 1946.

— — *"Das Pneuma im Lykeion", Hermes,* 48 (1913), págs. 29-74.

— — *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles,* Berlin, 1912.

MAIER, H., *Die Sylogistik des Aristoteles,* Tübingen, 1900.

— — *"Die Echtheit der aristotelischen Hermeneutik", Archiv für Geschichte der Philosophie*, XIII (N.F. VI), 1900, H.1 (1899), págs. 23-72.

MANSION, A., *"Le genese de l'oeuvre d'Aristôte d'aprés les travaux recénts", Revue Neo-scholastique di Philosophie*, 1927 (29), 307-341, 423-466.

— — *Introductions a la Physique Aristotelicienne*, Paris-Louvain, Vrin, reimpresion, 1945.

— — *"Philosophie Premiére, Philosophie Seconde et Metaphysique chez Aristôte", Revue Philosophique de Louvain*, LVI (1958), págs. 165-221.

MORAUX, P., *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristôte,* Louvain-París, 1951.

NATORP, P., *"Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik", Philosophische Monatshefte*, 1888 (24), págs. 37-65 y 540-574.

NUYENS, F.J., *Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristoteles. Een historisch-philosophische studie*, Nijmegen-Utrecht, Dekker & Van der Vegt, 1939.

— — *L'Evolution de la Psychologie d'Aristôte*, ouvrage traduit du Neerlandais, Préface A. MANSION, Vrin, Louvain-Paris, 1948.

— — *"De dateering van Aristoteles tractaat De interpretatione", Studia Catholica*, 1942 (18), págs. 44-45.

REALE, G., *"Josef Zürcher e un tentativo di rivoluzione nel campo degli studi aristoteliei", en Aristotele nella critica e negli studi contemporanci. Suplemento speciale al volume XLVIII della Rivista di filosofia neoscolastica*, págs. 108-143.

— — *"Max Wundt e una nuova ricostruzione della evoluzione della metafisica aristotelica", Rivista di filosofia neoscolastica,* L, 1958, págs. 238-267.

— — *"Paul Gohlke e l'evoluzione della dottrina aristotelica dei principi". En Rivista di filosofia neoscolastica.* L, 1958, págs. 436-472.

SOLMSEN, I., *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rethorik,* I. Teil, I, Aloschm, Berlin, 1929.

STOCKS, J.L., *"The composition of Aristotle's logical works", Classical Quarterly,* 1933, págs. 115-124.

THIELSCHER, P., *"Die relative Chronologie der erhaltenen Schriften des Aristoteles nach den bestimmten selbstzitaten", Philologus,* XCVII, (1948), págs. 229-265.

TITZE, F.N., *De Aristotelis operum serie et distinctione*, Leipzig y Prague, 1826.

VON DER MUHLL, P., *"Isokrates und die Protreptikos des Aristoteles", Philologie,* 1941, págs. 259-65.

WILPERT, P., *"Roste verlorener Aristotelesschriften bei Alexander von Aphrodisias", Hermes*, 75 (1940), págs. 369-396.

— — *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre,* Regensburg, Habbel, 1949.

WUNDT, M., *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, Stuttgart, 1953.

ZELLER, E., *"Über die Benützung der aristotelischen Metaphysik in den Schriften der älteren Peripatetik", Abhandlungen d. Akademie der Wissen,* Zu Berlin, 1877, págs. 145-167.

ZÜRCHER, J., *Aristoteles Werk und Geist*, I. Schöning, Paderborn, 1952. Recensión interesante: P. ELORDUY, *"El*

nuevo Aristóteles de J. Zürcher", en Pensamiento, 8, 1952, págs. 325-356.

4. **Bibliografía sobre *Energeia* y *Entelecheia***

ACKRILL, J.L., *"Aristotle's distinction between Energeia and Kinesis". New Essays on Plato and Aristotle*. Edited by R. Bamborough, Routledge and Kegan Paul, London 1979, págs. 121-141.

ALVIRA, R., *La noción de finalidad, Pamplona*, EUNSA, 1978.

ANCILLON, *Recherches critiques et philosophiques sur l'Entelechie d'Aristôte*, Abhandlungen der Köingl. Akad. der Wiss. in Berlin, 1804-1811, Bln. 1815.

ARNOLD, U., *Die Entelechie. Systematik bei Platon und Aristoteles* (Ueberlieferung und Aufgabe, 2), München, Wien, R. Oldenbourg, 1965, 285 págs.

BAUDIN, A., *"L'acte et la puissance dans Aristôte", Revue Thomiste,* VII, 1899, págs. 40-62, 152-172, 274-296, 584-608.

BERTI, E., *"Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell'atto in Aristotele", Studia Patavina*, V, 1958, págs. 477-505.

BIDEZ, J., *"Un singulier naufrage litteraire dans L'Antiquité". A la Recherche des Epaves de l'Aristote Perdu,* Brussels, Le Brègue, 1943, págs. 33-44.

BIGNONE, E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro,* La Nuova Italia, Firenze, 2 ed., 1973, 2 vol.

— — *"Postilla aristotelica sulla dottrina dell 'entelechia'", Atene e Roma*, VIII (1940), págs. 61-64.

BLAIR, G. A., *"The meaning of 'Energeia' and 'Entelechia' in Aristotle", International Philosophical Quarterly,* VII, 1967, págs. 101-117.

— — "'Ενέργεια *and* 'Εντελέχεια' *in Aristotle*", Fordham Universtity, 1964 (tesis doctoral inédita).

BOSTOCK, D., *"Pleasure and activity in Aristotle ethics", Phronesis,* XXXIII, 1988, págs. 251-272.

BRENTANO, F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles,* Freiburg im Breisgau, Herder, 1862, págs. 44-45.

BRUNI, G., *"Note di polemica neoplatonica contra l'uso ed il significato del termine ëntelécheia", Giornale critico di filosofia italiana*, 1960, págs. 205-236.

BURCHARD, H., *Der Entelechiebegriff bei Aristôte und Driesch,* Quatenbrück, 1928.

CALVERT, B., *"Aristotle and the Megarians on the Potentiality-Actuality Distinction", Apeiron,* 1976, X-1, págs, 34-41.

COULOUBARITSIS, L., *"La notion d'entelecheia dans la Metaphysique", Aristotelica*, Editions Ousia, Bruselas, 1985, págs. 129-155.

CUBELLS, F., *"El acto energético en Aristóteles", Anales del Seminario de Valencia,* I, 1961, págs. 9-96; 2. ed., 1981, 148 págs.

CHUNG HWAN, CH., *"Different meanings of the term energeia in the philosophy of Aristotle", Philosophical Phenomenological Research*, 1956 (17), págs. 56-65.

— — *"The relation between the terms Energeia and Entelecheia in the philosophy of Aristotle", Classical Quarterly,* 1958 (LII), págs. 12-17.

DIELS, H., *"Ἐντελέχεια", en Zeitschrift fur vergl. Sprach forschung,* 1916 (47), págs. 193-211.

EBERT, T., *Praxis und poiesis. Zu einer Handlungstheorie in Unterscheidung des Aristoteles, Zeitschift philosophische Forschung*, 1976, págs. 12-30.

ETZWILER, J., *"Being as Activity in Aristotle. Process Interpretation", International Philosophical Quarterly*, 1978, págs. 311-334.

FRITZ, K., *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, New York, G.E. Stechert (1938), págs. 66.

GARDEIL, Fr. A., *"Comptes Rendus de Philosophie", Revue Thomiste*, 1893 (I), págs. 389-391.

— — *"Note sur l'emploi du mot Energeia dans le IX livre des Metaphysiques", Revue Thomiste*, 1893 (I), págs. 777-783.

GARAY, J., *Los sentidos de la forma en Aristóteles,* Pamplona, Eunsa, 1986.

— — *"La identidad del acto según Aristóteles", Anuario Filosófico,* XVIII, 1985, págs. 49-86.

GARIN, E., "Ἐνδελέχεια *i* ἐντελέχεια *nella discusione umanistiche", Atene e Roma*, 39 (1937), págs. 177-89.

GLOSSNER, *Die objektive Bedeutung des aristotelischen Begriff der Realen Möglichkeit,* Gorresgesellscheft, 1883.

GÓMEZ CABRANES, LEONOR, *El poder y lo posible (Sus sentidos en Aristóteles),* Pamplona, Eunsa, 1989.

HAGEN, CH. T., *"The* ἐνέργεα-κίνησις *distinction and Aristotle's conception of* πράξις*", Journal of the History of Philosophy,* XXII-3, 1984, págs. 263-280.

HEIDEGGER, M., *Aristoteles, Metaphysik* θ *1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft, Gesamtausgabe,* Band 33, Klostermann, Frankfurt, 1981.

HINTIKKA, J., *"Aristotle on modality and determinism", Acta Philosophica Fennica*, Philosophical Society of Ferisland, Amsterdam, vol. 29 (1977), 1, págs. 59-79.

— — *Remarks on Praxis, poiesis and ergon in Plato and in Aristotle, Annalis Universitatis Turkuensis,* Saria Turku 1973, págs. 53-62.

HIRZEL, R., *"Über Entelechie und Endelechie", Rhein Museum für Philologie*, 1844 (39), págs. 169-208.

KAPPES, M., *Die aristotelische Lehre über Begriff und Ursache der* κίνησις, Diss. Freiburg I.B., 1887.

KOSMAN, L. A., *"Substance, being and energeia", Oxford Studies in Ancient Philosophy,* II, 1984, págs. 121-149.

LE BLOND, J.M., *Logique et Methode chez Aristôte. Etude sur le recherche des principes dans la physique aristotelicienne,* Paris, Vrin, 1939, págs. 416-431.

LORITE MENA, J., *Pourquoi la metaphysique? La voie de la sagesse selon Aristôte,* Tequi, París, 1976, págs. 183-251: *"Recherche del Acte".*

MAMO, P.S., *"Energeia and kinesis in Metaphysics* θ*6", Apeiron*, 1970 (4), págs. 23-34.

NINK, C., *"Logos, Telos, Energeia", Scholastik*, 1949 (17), págs. 17-31.

MITTASCH, A., *Entelechie*, Glauben und Wissen, München-Basel, 1952.

MONLLOR, J.B., *Paraphrasis et scholia in duos libros Priorum Analiticorum Aristotelis, vel de Ratiocinatione, e graeco*

semone in latino ab eo nunc de uno conversos. Accesserunt duo libelli eiusdem auctoris, unus de nomine Entelechia; alter de Universis, quod in rebus constet sine mentis opera (Valencia, 1569).

MONTAVON, P., *Commentaire du libre θ des Metaphysiques d'Aristôte*, Thèse lett. microfilmè, Universidad Fribourg (Suisse), 1957, págs. 70 ss.

PEPIN, J., *Theologie cosmique et theologie chrétienne*, París, 1964.

POLANSKY, R., *"Energeia in Aristotle's Metaphysics IX", Ancient Philosophy,* 3, 1983, págs. 160-170.

POZZO, G., *"L'autosufficienza del Atto in Aristotele", Giornale di Metafisica*, 7 (1952), págs. 357-359.

RAVAISSON, F. *"Metaphysique et morale". Revue de metaphysique et de morale,* Janvier 1893.

REALE, G., *"La dottrina aristotelica della potenza, dell'atto e dell'entelechia nella Metafisica", en Studi di filosofia e di storia della Filosofia in onore di Francesco Olgiati*, Vita e Pensiero. Milano, 1962, págs. 145-207.

RITTER, W.E., *"Why Aristotle invented the word Entelechia", Quarterly Review of Biology*, 7 (1932), págs. 377-403, 9 (1934), págs. 135.

ROCKMORE, J., *"On Aristotle's concept of activity", Proceedings of the World Congress on Aristotle*, vol IV, 1983, págs. 40-43.

RODIER, G., *Aristôte: Traitè de l'Ame. Traduit et annoté*, 2 vols, París, Leroux, 1900. Vol II, págs. 65-170.

ROSALES, A., *"Dynamis y Energeia", Revista Venezolana de Filosofía*, I, 1973, págs. 77-109.

ROSEN, S., *"Dynamis, energeia and the Megarians", Philosophical Inquiry,* Athens, 1979, 1, págs. 105-119.

RIVAUD, A., *Le problème du devenir et le notion de matiére dans la philosophie grecque depuis les origenes jusqu'à Aristote,* 1906.

SCHANKULA, H.A.S., *"Plato and Aristotle:* εὐδαιμονία, ἕξις *or* ἐνέργεια?", *Classical Philology,* 1971, 66, págs. 244-246.

SCHILLER, F.C.S., *"Sur la conception de la* ἐνέργεια ἀκινησίας", *Biblioteque du Congrés International de Phi-*

losophie, Armand Colin, Paris 1902, vol. IV, págs. 189-209.

SHORTEN, S., *"Aristotle on potency and actuality in perception", Proceedings of the World Congress on Aristotle*, vol I, 1981, Atenas, págs. 281-297.

SMEETS, A., *Act en Potentie in de Metaphysica van Aristoteles. Historisch-philologisch onderzoek van Boek IX en Boek V der Metaphysica. Met voon woord van Prf.* Aug. MANSION *(Avec un resumé en Francais)*, Universiteit Leuven, Publicaties op. gebied der geschiedenis ender Philologie, Dekks 3, Deel 49, Leuven Universiteits, Leuvense Universitaire Vitgaren, 1952, 236 págs.

SORAJBI, R., *"Function", Philosophical Quarterly*, 1964, XIV, págs. 289-302.

STONE, M. A., *"Aristotle's distinction between motion and activity", History of Philosophy Quarterly,* 2, 1985, págs. 11-20.

SUSEMIHL, F., *"Über Entelechie und Endelechie von R. Hirzel", C. Bursians Jahres bericht*, 1885 (42), págs. 7-11.

STALLMACH, J., *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit.* (Monographien zur philosophischen Forschung, 21), Meisembeim am Glan Hain, 1959, 246 págs.

— — *"Vertritt Aristoteles Methaphysik IX, 5 selbst des megarischen Möglichkeitsbegriff", Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLVII, 1965, págs. 190-205.

TEICHMULLER, G., *Aristotelische Forschungen,* 3 vols, Halk. Barthes, 1867-73, Georg Olms, Hildesheim, 1965, vol. III, págs. 95-123.

— — *Studien zur Geschichte der Begriffe*, Berlin, Weidmann, 1874, págs. 530-31.

TREPANIER, E., *"De la impositione seconde du terme ënérgeia chez Aristote", Acten des XIV Intern. Kongr. Philos.,* V, págs. 462-66, Universität Wien, Verlag Herder, 1970.

TUGENDHAT, E., *TI KATA TINOS, Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Verlag Karl Alber, Freiburg i. Br.München, 1968 (2 ed.).

WHITE, M.J., *"Aristotle's concept of* θεωρία *and the* ἐνέργεια-κ ίνησις *distinction", Journal of the History of Philosophy,* XVIII-3, 1980, págs. 253-263.
WOLF, U., *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und Heute,* Wilhelm Fink Verlag, München, 1979.
WRIGHT, J., *"Cycles of thought in biological science: VI Aristotle and heirs concept of his entelechia or body soul", Medic. Journ. and Rec.,* págs. 125-126.
YARZA, I., *"Sobre la praxis aristotélica", Anuario Filosófico,* XIX-1, 1986, págs. 135-153.
YEPES STORK, R., "El origen de la energeia en Aristóteles", en *Anuario Filosófico*, Vol XXII, 1, 1989, págs. 93-109.
— —"Origen y significado de la *Entelecheia* en Aristóteles", *Thémata*, 9, 1992, págs. 361-374.
— —"Los sentidos del acto en Aristóteles", *Anuario Filosófico*, XXV/3, 1992, 493-512.
— —"La *Energeia* en el *Corpus Aristotelicum*", *Revista de Filosofía*, Madrid, 1993 (en prensa).

4. **Bibliografía general**

ACKRILL, J., *"Aristotle on action", Mind*, 1978, págs. 595-601.
ANSCOMBE, G.E.M. y GEACH, P.T., *Three philosopers: Aristotle, Aquinas, Frege*, Basil Blackwell, Oxford, 1973.
ANSCOMBE, G.E.M., *"Thought and action in Aristotle", in Essays on Aristotle,* vol. II. Barnes and others, London, Duckworth, 1977, págs. 6171.
AUBENQUE, P., *Le probleme de L'Etique chez Aristôte. Essai sur la problématique Aristotelicienne*, Paris, Presse Universitaires, 4 ed, 1977.
BRTHLEIN, K., *"Über das Verhältniss des Aristoteles zur Dynamislehre der griechischen Mathematiker", Rhein Museum fur Philol.*, 108 (1965), págs. 36-61.
BERTI, E., *L'unitá del sapere in Aristotele*, CEDAM, Padova, 1965.
BLYTH, D., *"The motion primary in actuality. Note on Metaphysics* ΛΓ *1072b 5-6", American Journal of Philosophy,* CIX, 1988, págs. 513-522.

BOLTON, R., *"Aristotle's definition on the soul: De Anima, II, 13", Phronesis,* XXIII, 1978, págs. 258-278

BOZONIS, G., *"L'entelechie d' Aristôte en tant que structure antropologique contemporaine", Diotima*, VIII, 1980, págs. 168-174.

BRÖCKER, W., *Aristoteles*, trad. de Fco. Soler, Universidad de Chile, Santiago 1963.

BUCHANAN, *Aristotle's Theory of Being*, 1962. CASE, T., art. *"Aristotle"* de la *Encyclopaedia Britannica*, Cambridge, 1911, II, págs. 501-522.

CENCILLO, L., *Hyle. Origen, concepto y funciones de la materia en el Corpus Aristotelicum*, C.S.I.C., Madrid, 1958.

CORTE, M., *La Doctrine de l'Intelligence chez Aristôte,* Paris, Vrin, 1934.

COULOUBARITSIS, L., *"La signification philosophique de la poiesis aristotelicenne", Diotima,* IX, 1981, págs. 94-100.

CHARLES, D., *Aristotle's philosophy of action*, Duckworth, London, 1984.

DANCY, R. M., *"Aristotle and the priority of actuality", Reforging the great chain of being. Studies of the history of modal theories*, Edited by S. KNUUTILA, Dordrecht, Boston, 1978, págs. 73-115.

DESCOQS, P.P.. *Essai critique sur l'hylemorphisme*, Paris, Beauchesne, 1924.

DÜRING, I., *Aristoteles,* K.Winter, Heidelberg, 1966.

FREELAND, C.A., *"Aristotelian actions", Noûs*, XIX, 1985, págs. 397-414.

GIACON, C., *Il devenire in Aristotele,* Padova, CEDAM, 1947.

GOMPERZ, T., *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie,* Vierte Auflage, Berlin, W. de Gruyter, 1925-1931, vol. IV, págs. 122 ss.

HAPP, H., *Hyle. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*, Walter de Gruyter, Berlin 1971, 953 págs.

LACEY, A.R., *"Οὐσία and Form in Aristotle", Phronesis*, X, 1965, págs. 54-69.

LA CROCE, E., *"Etica y metafísica en el Protréptico de Aristóteles", Ethos,* X-XI, 1982-83, págs. 169-181.

LYONS, L., *Material and formal causality in the Philosophy of Aristotle and St. Thomas*, The Catholic University of America Press, Washington, 1958.

MAIER, H., *Die Syllogistik des Aristoteles*, 3 vols. Tübingen, 1896-1900; reimpr. Leipzig, 1936.

MANSION, A., *"Autour des Ethiques attribuées a Aristôte", Revue Neoscolastique de Philosophie*, 1931 (33), págs. 80-107, 216-236 y 360-381.

MICHELET, Ch., *Examen critique de l'ouvrage d'Aristôte intitulé Metaphysique*, Paris, Mercklein, 1836.

OGGIONI, E., *La Filosofia prima di Aristotele*, Bologna, Edizione Universitaire, 1939.

OWEN, G.E.L, *"The Platonism of Aristotle", Proceedings of the British Academy*, LI, 1965, págs. 125-150.

OWENS, J., *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics,* Pontifical Institute of Medieval studies, Toronto, 1963.

PANOU, S., *"Sein und Entelechie. Die moderne Ontologie und die aristoteliche Entelechie", Proceedings of the World Congress on Aristotle*, vol III, 1982, págs. 187-192.

POLO, L., *Prólogo* a la obra de IGNACIO FALGUERAS, *La "res cogitans" en Espinosa*, Pamplona, Eunsa, 1976.

— — *El ser,* I, Eunsa. Pamplona, 1966; págs. 103-155.

— — *Acto y actualidad en Aristóteles*, Universidad de La Sabana, 7.IX.89 (inédito).

REALE, G., *Il concetto di filosofia prima e l'unitá della metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero. Milano, 1961, cap. II, págs. 54-99.

RYLE, G., *Dylemas*, Cambridge, 1954.

— — *Plato's progress*, Cambridge University Press, 1966, pág. 4.

SANTOS, G., *"El problema del movimiento en Aristóteles", Pensamiento*, XLIII, 1987, págs. 259-279.

SCHCHER, J., *Studien zu den Ethiken des Corpus Aristotelicum*, I Teil, Paderborn, 1940.

SKEMP, J. B., *"The activity of inmobility", Etudes sur la metaphysique d' Aristôte*, Actes du VI Symposium Aristotelicum, publiés por PIERRE AUBENQUE, Paris, Vrin, 1979, págs. 229-241.

SOUILHE, J., *Etude sur le terme* δύναμις *dans les dialogues de Platon,* Paris, Alcan, 1909.

STONE HARING, E., *"Substantial form in Aristotle's Metaphysics"*, *Review of Metaphysics*, X, 56-57, págs. 309-332, 482-501, 693-713.

VIAL LARRAIN, J., *La filosofía de Aristóteles como teología del acto*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1980, 220 págs.

VON ARNIM, H., *"Die Echtheit der Grossen Ethik des Aristoteles". Rhein. Nws.*; 1926 (76), págs. 113-137 y 225-253.

— — *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*, Wien und Leipzig, Hölder-Pichler, 1931.

— — *"Die drei aristotelischen Ethiken", Sitzung. der Akad. der Wissenschaft*, 202, Bol. 2 Abb., Wien-Leipzig, 1924.

WALZER, R., *Magna Moralia und aristotelische Ethik*, Berlin, 1929.

WOODS, J., *"Substance and Essence in Aristotle"*, *Proccedings of the Aristotelian Society*, Methuen, vol. LXXV, 1974-75, págs. 167-80.

5. **Bibliografia de bibliografía**

AUBENQUE, P., *Le probléme de l'Etique chez Aristôte. Essai sur la problématique Aristotélicienne*, Paris, Presse Universitaires, 4 ed., 1977. Cfr. págs. 509-526 (305 títulos). Hasta 1962.

BOURGEY, L., *"Rapport sur l'etát des études aristoteliciénnes", en Actes du Congrés de l'Association G. Budé* (Lyon, sept. 1958).

GARRIGOU-LAGRANGE, R., ROLAND-GOSSELIN, M.D., SIMONIN, H.D., etc.. *Bulletins d'hist. de la Philos. anciénne, publiés depuis sa fondation par la Revue Sci. philos. théol.*, 1907 y ss.

GÓMEZ-NOGALES, S., *Horizontes de la Metafísica aristotélica*, Madrid, Estudios Onienses, serie II, v. IV, 1955, págs. 247398 (2772 títulos). Hasta 1955.

LORITE MENA, J., *Porquoi la Metaphysique? La voie de la sagesse selon Aristôte,* Paris, Téqui, 1976, págs. 337-375.

MANSION, A., *"Chronique de littérature aristotélique", Revue Neoscolastique,* XL (1937), págs. 616-640; XLI (1938),

págs. 428-451; 1910, págs. 261-270; 1924, págs. 214-234; 1928, págs. 82-116; 1959, págs. 44-70. A completar con G. VERBEKE, *Bulletin de littérature aristotelicienne. Ibídem*, 1958, págs. 605-623.

OWENS, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A study in the Greek background of Medieval thought*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 3 ed. en 1978, págs. 475-501 (608 títulos). Hasta 1963.

PHILIPPE, M. D., *Initiation a la philosophie d' Aristôte*, Paris, La Colombe, 1956.

ROSS, W. D., *Aristotle Metaphysics. A revised text with introduction and commentary*, 2 vols., Oxford Clarendon Press, 1924. Reprinted by Billing and Sons, 1966, págs. IX-XII.

SCHWAB, M., *La Bibliographie d'Aristôte*, Paris, H. Welter, 1896.

UEBERWEG, E., *Grundriss der Geschichte der Philosophie. I: Das Altertum*, 13 ed. Bâle y Berlin, Akad. Verlasg, reimpres de la 12, 1926. Traducido al inglés de la 4 ed por G. S. MORRIS, *History of Philosophy*, New York, Charles Scribner's Sons, 1871, vol I, págs. 104-105, 113-115.

WILPERT, P., *"Die Lage der Aristoteles Forschung", Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1946, págs. 123-140.

— — *Repertoire bibliographique de la Philosophie*. Louvain. Editions de l'Institut Superieur de Philosophie. Sección *"Socrates. Platon. Aristôte"*. Aquí puede encontrarse *todo* lo que se ha publicado en el mundo desde 1934 hasta hoy.

INDICE DE TERMINOS EN EL *CORPUS ARISTOTELICUM*

1. **Organon**

Categoriae

1. ἐνέργεια:	no aparece
2. ἐντελέχεια:	no aparece

De Interpretatione

1. ἐνέργεια:	13, 23a 8	13, 23a 10
	13, 23a 22	13, 23a 22
	13, 23a 23	13, 23a 25
ἐνεργεῖν:	9, 19a 9	12, 21b 15
	13, 23a 3	13, 23a 10
	13, 23a 14	
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

Analytica Priora

Libro I

1. ἐνέργεια:	no aparece
2. ἐντελέχεια:	no aparece

Libro II

1. ἐνέργεια:	no aparece	
ἐνεργεῖν:	21, 67b 3	21, 67b 5
	21, 67b 9	
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

Analytica Posteriora

1. ἐνέργεια:	no aparece
2. ἐντελέχεια:	no aparece

Topica

Libro I

1. ἐνέργεια:	15, 106b 3
ἐνεργεῖν:	12, 105a 19
2. ἐντελέχεια:	no aparece

Libro IV

1. ἐνέργεια:	4, 124a 33	5, 125b 15
	5, 125b 15	5, 125b 17
ἐνεργεῖν:	4, 124a 21	4, 124a 21
	4, 124a 33	4, 124a 34
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

Libro VI

1. ἐνέργεια:	8, 146b 14	
ἐνεργεῖν:	8, 146b 14s.	8, 146b 15s
	8, 146b 18	8, 146b 18s
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

Libro VII

1. ἐνέργεια:	no aparece	
ἐνεργεῖν:	4, 154a 16	
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

De Sophisticis Elenchis

1. ἐνέργεια:	no aparece	
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

2. **Obras físicas**

Physica

Libro I

1. ἐνέργεια:	8, 191b 18s.	
2. ἐντελέχεια:	2, 186a 3	

Libro II

1. ἐνέργεια:	no aparece	
ἐνεργεῖν:	3, 195b 5	3, 195b 16
	3, 195b 17	3, 195b 28
	3, 195b 28	
2. ἐντελέχεια:	1, 193b 7	

Libro III

1. ἐνέργεια:	1, 201b 9	1, 201b 10
	1, 201b 13	1, 201b 29
	2, 201b 30s	2, 201b 31
	2, 201b 32	2, 201b 34
	2, 202a 1	2, 202a 2
	2, 202a 15	2, 202a 18

	3, 202a 22	3, 202a 33
	3, 202a 36	3, 202b 1s
	3, 202b 6	3, 202b 7
	3, 202b 22	5, 204a 21
	5, 206a 7	6, 206a 16
	6, 206a 24	7, 207b 12
	7, 207b 18	7, 207b 29
	8, 208a 9	
ἐνεργεῖν:	1, 201a 28	1, 201b 8
	2, 202a 6	3, 202a 17
	3, 202a 17	3, 202b 10
2. ἐντελέχεια:	1, 200b 26	1, 200b 26s
	1, 201a 10	1, 201a 11
	1, 201a 17	1, 201a 20
	1, 201a 22	1, 201a 28
	1, 201a 30s	1, 201a 33
	1, 201b 5	1, 201b 6s
	3, 202a 7	3, 202a 11
	3, 202a 14	3, 202a 16
	3, 202b 25s	6, 206a 14
	6, 206b 13	6, 206b 22
	6, 206b 25	6, 207a 22

Libro IV

1. ἐνέργεια:	3, 211a 18	5, 212b 4
	5, 212b 6	5, 213a 3
	5, 213a 9s	6, 213a 33
	9, 217a 23s	9, 217a 29
	14, 223a 21	
2. ἐντελέχεια:	5, 213a 7	5, 213a 18

Libro V

1. ἐνέργεια:	1, 224b 26	1, 225a 22
	4, 228a 14	4, 228a 16

2. ἐντελέχεια:	no aparece	

Libro VI

1. ἐνέϱγεια:	no aparece	
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

Libro VII

1. ἐνέϱγεια:	3, 247b 7	3, 248a 5
ἐνεϱγεῖν:	3, 247a 9	
ἐντελέχεια:	no aparece	

Libro VIII

1. ἐνέϱγεια:	4, 255a 23	4, 255a 30
	4, 255a 35	4, 255b 4
	4, 255b 11	4, 255b 22
	4, 257b 29	7, 260b 2
	8, 262a 22	8, 262a 23
	8, 262b 31	8, 262b 32
ἐνεϱγεῖν:	4, 255b 10	4, 255b 21
2. ἐντελέχεια:	1, 251a 9s	5, 257b 7
	5, 257b 7s	5, 257b 8
	8, 263a 29	8, 263b 5

De Caelo

Libro I

1. ἐνέϱγεια:	12, 281b 23	12, 282b 19
	12, 283a 20S	12, 283b 6

	12, 283b 10	12, 283b 11
	12, 283b 15	
2. ἐντελέχεια:	12, 283a 26	

Libro II

1. ἐνέργεια:	3, 286a 9	
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

Libro III

1. ἐνέργεια:	2, 302a 6s	2, 302a 8
	3, 302a 17	3, 302a 24
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

Libro IV

1. ἐνέργεια:	1, 307b 32	
2. ἐντελέχεια:	3, 311a 4	3, 311a 5

De Generatione et Corruptione

Libro I

1. ἐνέργεια:	3, 318a 20	10, 327b 33
	10, 327b 24	10, 327b 29
2. ἐντελέχεια:	2, 316b 21	3, 316b 24
	3, 317b 17	3, 317b 24
	3, 317b 26	5, 320a 13
	5, 320a 15	5, 320a 30
	5, 320b 11	5, 320b 19
	5, 320b 21	5, 320b 26s
	5, 320b 33	5, 322a 6
	5, 322a 11s	9, 326b 31

Libro II

1. ἐνέργεια:	8, 334b 21s	8, 334b 22
2. ἐντελέχεια:	8, 334b 9	8, 334b 13

Metereologica

1. ἐνέργεια:	no aparece
2. ἐντελέχεια:	4, 381b 27

3. **Obras biológicas**

De Anima

Libro I

1. ἐνέργεια:	no aparece
2. ἐντελέχεια:	1, 402a 26

Libro II

1. ἐνέργεια:	2, 414a 9s	2, 414a 12
	4, 415a 19	4, 416b 2
	5, 417a 7	5, 417a 13
	5, 417a 14	5, 417a 16
	5, 417a 18	5, 417b 19
	5, 417b 20	5, 417b 22
	6, 418b 1	6, 418b 9
	7, 419a 10	7, 419b 5
	8, 419b 9	8, 420a 27
	10, 422a 18	11, 424a 8
ἐνεργεῖν:	1, 412a 26	5, 417a 12
	5, 417a 15	5, 417b 1
	5, 417b 1	

2. ἐντελέχεια:	1, 412a 10	1, 412a 21
	1, 412a 21s	1, 412a 27
	1, 412b 5	1, 412b 9
	1, 412b 28s	1, 413a 6
	1, 413a 7	1, 413a 8
	2, 413b 18	2, 414a 17
	2, 414a 18	2, 414a 25s
	2, 414a 27	2, 415b 15
	5, 417a 9	5, 417a 21s
	5, 417a 29	5, 417b 4
	5, 417b 5	5, 417b 7
	5, 417b 13	5, 418b 10
	5, 418a 4	6, 418b 12
	6, 418b 30	7, 419a 11
	10, 422b 1s	10, 422b 16

Libro III

1. ἐνέργεια:	1, 425b 26	2, 425b 28
	2, 425b 28	2, 425b 31
	2, 425b 31	2, 426a 3s
	2, 426a 5	2, 426a 6
	2, 426a 11	2, 426a 14
	2, 426a 16	2, 426a 24
	3, 428a 6	3, 428a 9
	3, 428b 13	3, 428b 26
	3, 429a 2	3, 429a 24
	4, 429b 6s	5, 430a 17
	5, 430a 18	5, 430a 20
	6, 430b 7	6, 430b 8
	6, 430b 25	7, 431a 1
	7, 431a 5	7, 431a 7
	7, 431a 7	7, 431a 10s
	7, 431a 12	7, 431b 14
	7, 431b 17	10, 433b 18
ἐνεργεῖν:	2, 425b 29	2, 427a 7
	3, 428a 13	4, 429b 7

2. ἐντελέχεια:	4, 429a 28s	4, 429b 31
	4, 430a 1	7, 431a 3
	8, 431b 25s	8, 431b 26

Parva Naturalia

De Senso

1. ἐνέργεια:	2, 438b 21	3, 439a 13
	3, 439a 14	3, 439a 15
	3, 439a 17	6, 441b 21
	6, 445b 31	6, 446a 5
	6, 445a 7	6, 446a 13
	6, 446a 14	6, 446a 17
	7, 447b 13	7, 447b 14
	7, 447b 15	7, 447b 17
	7, 447b 18s	7, 448b 28
	7, 449a 1	7, 449a 11
	7, 449a 12	
ἐνεργεῖν:	2, 438b 22	3, 439a 9
	6, 446a 22	
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

De Memoria

1. ἐνέργεια:	2, 452a 30	
ἐνεργεῖν:	1, 449b 19	1, 449b 22
	1, 450a 19	1, 450b 17
	1, 450b 27	1, 452b 24
	2, 452b 26	
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

De Somno

1. ἐνέργεια:	1, 454a 8	1, 454a 9
	1, 454b 12	

ἐνεργεῖν:	1, 454b 9	1, 454b 13
	2, 455a 30	3, 458a 29
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

De Insomniis

1. ἐνέργεια:	1, 459a 18	2, 459b 5
	3, 461b 13	3, 461b 22
ἐνεργεῖν:	3, 460b 32	3, 461a 5
	3, 461b 17	
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

De Longitudine

1. ἐνέργεια:	3, 465b 22	3, 465b 19
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

De Iuventute

1. ἐνέργεια:	2, 468a 28	2, 468b 3
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

De Respiratione

1. ἐνέργεια:	17, 479a 3
2. ἐντελέχεια:	no aparece

De Historia Animalium

1. ἐνέργεια:	no aparece
ἐνεργεῖν:	11, 503b 23
2. ἐντελέχεια:	no aparece

De Partibus Animalium

Libro I

1. ἐνέργεια:	no aparece	
2. ἐντελέχεια:	2, 642a 1	

Libro II

1. ἐνέργεια:	1, 647a 8	2, 649a 28s
	2, 649b 3	3, 649b 19
	3, 649b 12	3, 649b 14
	3, 649b 16	10 ,656 b6
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

Libro III

1. ἐνέργεια:	5, 667b 23	5, 667b 25
	5, 667b 25	
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

Libro IV

1. ἐνέργεια:	5, 682a 7	
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

De Motu Animalium

1. ἐνέργεια:	1, 698a 20	1, 698a 27
	9, 702a 31	9, 702b 26
	9, 702b 30	
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

De Generatione Animalium

Libro I

1. ἐνέργεια:	4, 717a 26	19, 726b 17
	22, 730b 21	
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

Libro II

1. ἐνέργεια:	1, 734b 12	1, 734b 21
	1, 735a 4	3, 736b 10
	3, 736b 15	3, 736b 29
	3, 736b 29	3, 737a 18
	3, 737a 24	4, 740a 4
	4, 740b 20	5, 741a 11
	5, 741a 21	5, 741b 14
	6, 742a 12	6, 743a 24
	6, 743a 28	6, 744a 7s
2. ἐντελέχεια:	1, 734a 30	1, 734b 35

Libro III

1. ἐνέργεια:	no aparece
2. ἐντελέχεια:	no aparece

Libro IV

1. ἐνέργεια:	3, 768a 12	3, 768a 12
	3, 768b 4	3, 768b 7
	3, 769b 1	
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

4. **Metaphysica**

Libro A

1. ἐνέργεια:	no aparece	
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

Libro B

1. ἐνέργεια:	1, 996a 11	
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

Libro Γ

1. ἐνέργεια:	no aparece	
2. ἐντελέχεια:	4, 1007b 28s	5, 1009a 36

Libro Δ

1. ἐνέργεια:	14, 1020b 20	15, 1021a 16
	15, 1021a 19	15, 1021a 20
	20, 1022b 4	21, 1022b 18
	26, 1023b 34	
ἐνεργεῖν:	2, 1014a 8s	2, 1014a 20
	2, 1014a 21	14, 1020b 22
	15, 1021a 19	
2. ἐντελέχεια:	4, 1015a 19	7, 1017b 1
	7, 1017b 3	11, 1019a 7
	11, 1019a 8	11, 1019a 10
	11, 1019a 10	

Libro E

1. ἐνέργεια:	2, 1026b 2	
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

Libro Z

1. ἐνέργεια:	no aparece	
2. ἐντελέχεια:	9, 1034b 17	10, 1036a 7
	13, 1038b 6	13, 1039a 4
	13, 1039a 5	13, 1039a 5
	13, 1039a 7	13, 1039a 14
	13, 1039a 17	16, 1040b 12

Libro H

1. ἐνέργεια:	1, 1042a 28	2, 1042b 10
	2, 1043a 6	2, 1043a 12
	2, 1043a 18	2, 1043a 20
	2, 1043a 23	2, 1043a 25
	2, 1043a 28	3, 1043a 30
	3, 1043a 32s	3, 1043a 35
	3, 1043b 1s	6, 1045a 24
	6, 1045a 30	6, 1045a 32
	6, 1045a 35	6, 1045b 19
	6, 1045b 21	6, 1045b 22
2. ἐντελέχεια:	3, 1044	6, 1045b 17

Libro Θ

1. ἐνέργεια:	1, 1046a 2	1, 1046a 3
	3, 1047a 18	3, 1047a 19
	3, 1047a 25	3, 1047a 30
	3, 1047a 32	3, 1047a 35
	3, 1047a 35s	6, 1048a 26
	6, 1048a 26	6, 1048a 31
	6, 1048a 35	6, 1048b 5
	6, 1048b 6	6, 1048b 10s
	6, 1048b 15	6, 1048b 17
	6, 1048b 28	6, 1048b 34
	6, 1048b 35	6, 1049b 5
	8, 1049b 11	8, 1049b 20
	8, 1049b 22	8, 1049b 23s

	8, 1049b 25	8, 1049b 25
	8, 1049b 27	8, 1050a 2
	8, 1050a 9	8, 1050a 16
	8, 1050a 22	8, 1050a 22
	8, 1050a 31	8, 1050a 35
	8, 1050a 35	8, 1050b 2
	8, 1050b 4	8, 1050b 5
	8, 1050b 18	8, 1050b 27
	8, 1051a 1	8, 1051a 2
	9, 1051a 5	9, 1051a 12
	9, 1051a 15	9, 1051a 16
	9, 1051a 22	9, 1051a 30
	9, 1051a 31	9, 1051a 31
	9, 1051a 32	10, 1051a 35s
	10, 1051b 28	10, 1051b 31
ἐνεργεῖν:	3, 1046b 29	3, 1046b 30
	3, 1047a 8	8, 1049b 13
	8, 1049b 18	8, 1050a 18
	8, 1050b 22	8, 1050b 29
προενεργεῖν	4, 1047b 33	
2. ἐντελέχεια:	1, 1045b 33s	1, 1045b 35
	3, 1047a 30	3, 1047b 2
	7, 1049a 5s	8, 1050a 23

Libro I

1. ἐνέργεια:	no aparece
2. ἐντελέχεια:	no aparece

Libro K

1. ἐνέργεια:	2, 1060a 20s	6, 1063b 29s
	9, 1065b 5	9, 1065b 6
	9, 1065b 16	9, 1065b 18
	9, 1066a 2	9, 1066a 4
	9, 1066a 6	9, 1066a 18

	9, 1066a 20	9, 1066a 20
	9, 1066a 22	9, 1066a 24
	9, 1066a 25	9, 1066a 25
	9, 1066a 28	9, 1066a 31s
	10, 1066b 11	
ἐνεργεῖν:	9, 1065b 22	9, 1066a 1
	9, 1066a 30	
ἐνεργετικόν:	9, 1066a 31	
2. ἐντελέχεια:	9, 1065b 15	9, 1065b 21
	9, 1065b 22	9, 1065b 25
	9, 1065b 27	9, 1065b 33
	9, 1065b 35	9, 1066a 27
	9, 1066a 29	10, 1066b 18

Libro Λ

1. ἐνέργεια:	2, 1069b 16	2, 1069b 17
	2, 1069b 20	2, 1069b 23
	2, 1069b 32	5, 1071a 4s
	5, 1071a 6	5, 1071a 8
	5, 1071a 11	5, 1071a 19
	6, 1071b 20	6, 1071b 22
	6, 1071b 29	6, 1071b 32
	6, 1072a 3	6, 1071b 29
	6, 1071b 32	6, 1072a 3
	6, 1072a 5	6, 1072a 5s
	6, 1072a 9	7, 1072a 25
	7, 1072a 32	7, 1072b 5
	7, 1072b 8	7, 1072b 16
	7, 1072b 27	7, 1072b 27
	7, 1072b 27	
ἐνεργεῖν:	6, 1071b 12	6, 1071b 14
	6, 1071b 17	6, 1071b 18
	6, 1071b 23	6, 1071b 24
	6, 1072a 10	6, 1072a 11s
	6, 1072a 13	7, 1072b 22
2. ἐντελέχεια:	5, 1071a 36	8, 1074a 36

Libro M

1. ἐνέργεια:	1, 1076a 10	10, 1087a 16
	10, 1087a 18	
2. ἐντελέχεια:	3, 1078a 30	8, 1084b 22s

Libro N

1. ἐνέργεια:	1, 1082b 2	2, 1088b 26
	2, 1089b 31	4, 1092a 4
ἐνεργεῖν:	2, 1088b 19s	
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

5. **Eticas**

Ethica Nicomachea

Libro I

1. ἐνέργεια:	1, 1094a 4	1, 1094a 16
	6, 1098a 6	6, 1098a 7
	6, 1098a 13	6, 1098a 16
	7, 1098b 15	7, 1098b 19
	7, 1098b 31	7, 1098b 33
	9, 1099a 29	10, 1099b 26
	10, 1100a 1	11, 1100a 14
	11, 1100b 10	11, 1100b 13
	11, 1100b 30	11, 1100b 33
	13, 1102a 5	13, 1102a 17
ἐνεργεῖν:	1, 1094a 6	11, 1101a 15
	13, 1102b 4	
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

Libro II

1. ἐνέργεια:	1, 1103a 27	1, 1103b 22
	2, 1104a 29	7, 1113b 6
	7, 1114a 7	10, 1115b 20

ἐνεϱγεῖν:	1, 1103a 31	1, 1103b 21
	2, 1105a 16	7, 1114a 9
	7, 1114a 10	
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

Libro III

1. ἐνέϱγεια:	no aparece
2. ἐντελέχεια:	no aparece

Libro IV

1. ἐνέϱγεια:	4, 1122b 1
2. ἐντελέχεια:	no aparece

Libro V

1. ἐνέϱγεια:	no aparece
ἐνεϱγεῖν:	4, 1130a 17
2. ἐντελέχεια:	no aparece

Libro VI

1. ἐνέϱγεια:	no aparece
ἐνεϱγεῖν:	13, 1144a 6
2. ἐντελέχεια:	no aparece

Libro VII

1. ἐνέϱγεια:	13, 1152b 33	13, 1152b 35
	13, 1153a 1	13, 1153a 10
	13, 1153a 14	13, 1153a 16
	13, 1153a 25	13, 1153b 10
	13, 1153b 10	13, 1153b 16

	14, 1154a 2	14, 1154a 6
	15, 1154b 27	
ἐνεργεῖν:	5, 1147a 7	5, 1147a 33
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

Libro VIII

1. ἐνέργεια:	6, 1157b 6	6, 1157b 10
	6, 1157b 11	
ἐνεργεῖν:	6, 1157b 9	
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

Libro IX

1. ἐνέργεια:	7, 1168a 6	7, 1168a 7
	7, 1168a 9	7, 1168a 13
	7, 1168a 15	9, 1169b 29
	9, 1169b 29	9, 1169b 31s
	9, 1170a 7	9, 1170a 18
	9, 1170a 18	12, 1171b 35
ἐνεργεῖν:	9, 1169b 31	9, 1170a 6
	9, 1170a 31	11, 1172a 12
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

Libro X

1. ἐνέργεια:	2, 1173	4, 1174b 16s
	4, 1174b 18	4, 1174b 23
	4, 1174b 32	4, 1175a 1
	4, 1175a 6	4, 1175a 9
	4, 1175a 12	4, 1175a 16
	5, 1175a 20	5, 1175a 21
	5, 1175a 25	5, 1175a 30
	5, 1175a 30	5, 1175b 3
	5, 1175b 5	5, 1175b 6
	5, 1175b 14	5, 1175b 17
	5, 1175b 20	5, 1175b 20
	5, 1175b 22	5, 1175b 27

	5, 1175b 30	5, 1175b 32
	5, 1175b 33	5, 1175b 36
	5, 1176a 4s	5, 1176a 29
	5, 1176b 1	5, 1176b 7
	6, 1176b 19	6, 1176b 27
	6, 1177a 1	6, 1177a 5
	7, 1177a 10	7, 1177a 12
	7, 1177a 16	7, 1177a 20
	7, 1177b 7	7, 1177b 19
	7, 1177b 21	7, 1177b 23
	7, 1177b 29	8, 1178a 10
	8, 1178a 28	8, 1178b 4
	8, 1178b 8	8, 1178b 22
	8, 1178b 25	8, 1178b 27
ἐνεργεῖν:	2, 1173b 3	4, 1174b 14
	4, 1174b 17	4, 1174b 29
	4, 1175a 5	4, 1175a 8
	4, 1175a 13	5, 1175a 32
	5, 1175b 8	5, 1175b 9
	5, 1175b 24	5, 1176a 25
	6, 1176b 2	7, 1177a 24
	8, 1178b 19	9, 1179a 9
	9, 1179a 23	9, 1180b 34
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

Ethica Eudemia

Libro I

1. ἐνέργεια:	no aparece
2. ἐντελέχεια:	no aparece

Libro II

1. ἐνέργεια:	1, 1218b 37	1, 1219a 31
	1, 1219a 31	1, 1219a 32
	1, 1219a 33	1, 1219a 35

	1, 1219a 38	1, 1219a 39
	1, 1219b 2	1, 1219b 20
	1, 1220a 8	12, 1228a 13
	11, 1228a 17	
ἐνεργεῖν:	1, 1219b 22s	1, 1220a 7
	2, 1220b 17	7, 1223a 39
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

Libro III

1. ἐνέργεια:	no aparece	
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

Libro IV

1. ἐνέργεια:	2, 1236b 35	2, 1237a 23
	2, 1237a 30	2, 1237a 35
	2, 1237a 38	2, 1237a 40
	7, 1241a 40	7, 1241a 40
	7, 1241b 1	7, 1241b 6
	10, 1242a 17s	12, 1244b 24
	12, 1245b 24	15, 1249b 7s
ἐνεργεῖν:	4, 1237a 32	
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

De Arte Rethorica

Libro I

1. ἐνέργεια:	no aparece	
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

Libro II

1. ἐνέϱγεια:	no aparece	
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

Libro III

1. ἐνέϱγεια:	10, 1410b 36	11, 1411b 28
	11, 1411b 29	11, 1411b 29
	11, 1411b 30	11, 1411b 33
	11, 1412a 3	11, 1412a 4
	11, 1412a 9	11, 1412b 32
ἐνεϱγεῖν:	11, 1411b 26	
2. ἐντελέχεια:	no aparece	

Conocer a Aristóteles es una estricta necesidad para ser filósofo o profesional de la Filosofía. Este libro es la investigación más detallada que se ha hecho sobre el *acto*, noción central del pensamiento del Estagirita, acudiendo a los textos griegos originales. Contiene un esquema claro de los tres sentidos de esta noción. A partir de ahí es posible una reinterpretación de la Filosofía moderna y una recuperación suficiente de Aristóteles para un pensamiento integrador de las diversas tradiciones filosóficas europeas. Leonardo Polo ha prologado estas páginas.

Ricardo Yepes Stork es Doctor en Filosofía con Premio Extraordinario, por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra. Ha publicado dos libros: *Qué es eso de la Filosofía*, Drac, Barcelona, 1989; *Las claves del consumismo*, MC, Madrid, 1989. Es Director de la revista *Atlántida*, Director Editorial de Ediciones Rialp, Miembro del Presidium del Club Europeo de Cultura (Praga), Presidente del *Aula Ciencias y Letras* y Director de la *Cátedra Luis Vives* del Ateneo de Madrid. Ha publicado además artículos filosóficos y ensayos de divulgación.

COLECCION
FILOSOFICA

ISBN 84-313-1231-9

